lars thunberg

antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul

microcosmos și mediator

Ediție îngrijită de Cristian Vâjea
Consultant științific: Pr. Dumitru Pintea
Redactor: Felicia Ionescu

Coperta: Mona Velciov

© 1995 by Open Court Publishing Company

Traducerea a fost făcută după originalul: *Lars Thunberg, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, Illinois, 1995

© Editura Sophia, pentru prezenta traducere

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
THUNBERG, LARS
Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul : Microcosmos și mediator/ Lars Thunberg; trad. din lb. engl.: Anca Popescu. - București: Editura Sophia, 2005
Bibliogr.
Index
ISBN 973-7740-79-3

I. Popescu, Anca (trad.)

235.3 Maxim Mărturisitorul
929 Maxim Mărturisitorul

Lars Thunberg

Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul

MICROCOSMOS ŞI MEDIATOR

Traducere din limba engleză de Anca Popescu

editura Σοφία

Bucureşti, 2005

Nota editorului: Deşi la prima vedere poate părea prea modern, am optat pentru termenul de „mediator”, în lucrarea de faţă, pentru a reda cuvântul englezesc *mediator* folosit de autor, din următoarele motive:

1. Era nevoie de o nuanţare mai accentuată, care în limba engleză este specificată prin diferenţa dintre termenii *mediation* şi *intercession*. Ambii termeni pot fi traduşi în limba română prin „mijlocire”, însă *intercession* sugerează mijlocirea Sfinţilor, a Maicii Domnului etc., pe când *mediation* are şi o conotaţie puţin diferită, indicând unirea celor diferenţiate natural, dar nu şi separate ontologic, reconcilierea celor dezbinate doar în urma căderii.
2. Fiind o lucrare cu caracter ştiinţific, este de preferat utilizarea unor termeni care permit o definire precisă a realităţilor pe care le înfăţişează.

Cuvânt înainte

Republicarea acestei cărţi la aproape 30 de ani de la prima ei apariţie este un tribut remarcabil valorii continue a muncii de pionierat a lui Thunberg în acest domeniu. Reprezintă un eveniment deosebit în lumea studiului teologic în general, întrucât gânditorul de care se ocupă este un om de o importanţă impunătoare. Sfântul Maxim Mărturisitorul nu trebuie văzut doar în contextul tradiţiei creştine răsăritene, ci şi în întregul context al creştinismului istoric. El este una dintre personalităţile remarcabile ale Răsăritului ortodox, care exprimă cu o autoritate fără egal întregul echilibru şi integritatea gândirii bizantine, un scriitor al cărui nume merită să stea alături de cei mai de seamă reprezentanţi ai creştinismului apusean.

Atunci când a fost scrisă această carte, teologia Sfântului Maxim era mai puţin cunoscută decât astăzi în lumea vorbitoare de limbă engleză. Lucrările unor teologi ca John Meyendorff şi Jaroslav Pelikan au avut rolul important de a aduce în faţa atenţiei generale locul crucial pe care îl ocupă acest gânditor în tradiţia răsăriteană, „adevăratul părinte al teologiei bizantine", după cum îl numeşte Meyendorff în studiul său *Byzantine Theology* (1974). Este important că J. Pelikan, în al doilea volum al studiului său cu privire la dezvoltarea doctrinei creştine, *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, publicat în acelaşi an, a dedicat în întregime capitolul introductiv Sfântului Maxim. Acel capitol a marcat un moment de cotitură.

În aceeaşi perioadă a apărut un număr de studii în limba franceză ale unor scriitori ca Garrigues, von Schönborn, Léthel şi Riou, care au lărgit aprecierea numeroaselor dimensiuni ale operei Sfântului Mărturisitor. Toate acestea reprezintă un progres, dar mai sunt multe de făcut. Opera lui Thunberg, remarcabilă atât prin precizia analizei, cât şi prin meticulozitatea investigaţiei istorice, rămâne un instrument indispensabil pentru cei ce vor să pătrundă în gândirea acestui scriitor mare, dar încă neglijat.

Pentru că dacă Sfântul Maxim este cunoscut mai bine decât înainte, totuşi nimeni din cei ce preţuiesc opera lui nu poate simţi că ea se bucură de atenţia meritată. Acest lucru se datorează în primul rând faptului că opera

Sfântului Maxim nu este uşor accesibilă. Aşa cum Thunberg însuşi spunea, Sfântul Maxim „iubea limpezimea, şi din acest motiv el a căutat dintotdeauna formulări distincte. Definiţiile şi aforismele lui sunt admirabile. Dar el cunoştea, de asemenea, complexităţile gândirii teologice creştine. Adesea el îşi construia frazele ca pe nişte cutii chinezeşti, care trebuie deschise încet şi cu atenţie neabătută pentru a atinge adevărul ultim pe care el intenţiona să îl comunice cititorilor săi." Cu toate că acum o parte mai mare din opera Sfântului Maxim este disponibilă în limba engleză, spre exemplu în colecţia *Classics of Western Spirituality* şi în al doilea volum al traducerii (în lucru) *Filocaliei* în limba engleză, unele din textele mai importante rămân, din nefericire, încă inaccesibile cititorului. Cei ce vor ajunge să cunoască teologia Sfântului Maxim prin studiul acesta asupra antropologiei Sfântului cu siguranţă că vor dori să-şi îndrepte atenţia şi către cealaltă operă, mai scurtă a lui Thunberg, *Man and the Cosmos*. Cartea aceasta are ca subtitlu *The Vision of Saint Maximus the Confessor*. Cuvântul-cheie este aici *viziune*. Pentru că, aşa cum arată Thunberg, în toată complexitatea ei, opera Sfântului este străbătută de unitatea şi de coerenţa extraordinară a gândirii acestui teolog. „Teologia lui nu a fost de fapt una a entităţilor diferite... Sfântul Maxim era conştient de pericolul fragmentării. Sistemul său teologic este, în realitate, o viziune duhovnicească." Această viziune este universală, atotcuprinzătoare, eshatologică şi, în ultimă instanţă, transcendentă. Şi, în acelaşi timp, se adresează vieţii noastre, atinge grijile şi realizările noastre de zi cu zi. După cum remarcă Thunberg la sfârşitul aceleiaşi cărţi, important pentru Sfântul Maxim este „că prin viziunea pe care o dobândim pentru noi, prin eforturile noastre practice şi prin experienţele trăite", putem primi de la Dumnezeu putere şi îmbărbătare, daruri care ne asigură că suntem pe drumul cel bun către împărăţia cea veşnică.

Viaţa teologului, a cărui operă academică a început cu studiul unui sfânt bizantin, a fost în mare parte dedicată, în feluri variate, efortului pentru unitate creştină în Scandinavia sa natală, iar în sfera internaţională, el a avut o contribuţie deosebită la progresul dialogului luterano-catolic. Munca de cercetare teologică, atunci când este făcută cu un grad corespunzător de deschidere către ceilalţi şi de fidelitate faţă de tradiţie, are de la sine însăşi implicaţii ecumenice vitale; a studia un scriitor ca Sfântul Maxim înseamnă a veni în contact cu o persoană a cărei operă nu lasă pe nimeni neschimbat în privinţa aceasta.

A.M. Allchin

Prefață la a doua ediție

Atunci când mi s-a propus să pregătesc o a doua ediție a tezei mele de doctorat din 1965 pe tema Sfântului Maxim Mărturisitorul, de mulți ani nemaifiind disponibilă prima ediție, am înțeles imediat că trebuie să fie revizuită din pricina cercetării considerabile dedicate Sfântului Maxim, din ultimii ani. Pe de altă parte, era evident că această revizuire nu putea fi de anvergură. Altminteri, ar fi trebuit să îmi scriu din nou cartea.

Totuşi, antropologia Sfântului Maxim, una cu adevărat strict teologică, nu a fost tratată în amănunt de nici un alt teolog până acum, aşa că am considerat că o a doua ediție a operei mele nu va fi inutilă. Am inserat referiri la noua cercetare; însă aceasta nu înseamnă că m-am simțit obligat să iau în considerare toate studiile mărunte. Am considerat că era de datoria mea să fac referire la acele ediții critice ale Sfântului Maxim care au apărut după 1965. Am notat – în bibliografia mea – traducerile în diferite limbi publicate în anii recenți (în măsura în care le cunoşteam). În ambele domenii, o muncă valoroasă de studiu a fost efectuată de către teologi de diferite naționalități.

În contextul acesta, ar trebui observat că, în general, textul lui Migne, pe care am construit aproape în întregime disertațiile mele (exceptând *Centuries on Charity*, unde, în final, am avut acces la lucrarea de o viață a lui A. Ceresa-Gestaldo, bazată pe un număr foarte mare de manuscrise), pare să fie destul de sigur. O schimbare necesară a numerelor din *Questiones et dubia* a fost facută de J. H. Declerck în ediția sa critică; am făcut referire la aceasta în notele mele de subsol.

În 1985, Saint Vladimir's Seminary Press a publicat o a doua carte a mea, intitulată *Man and the Cosmos: The Theological Vision of Saint Maximus the Confessor*. Au trecut 20 de ani de la primul meu studiu şi am avut satisfacția să asist la primul congres teologic pe tema Sfântului Maxim, în Fribourg, Elveția, în 1980. Am fost invitat, de asemenea, să țin un seminar despre Sfântul Maxim în mănăstirea benedictină La Pierre-Qui-Vive, în mijlocul Franței (la care au fost invitați să participe călugări şi călugărițe dintr-o vecinătate largă); am intemeiat cartea mea pe pregătirea pentru acel curs. Amândouă ocaziile au vădit interesul considerabil pentru Sfântul Maxim, ca unul din cei mai de seamă teologi creştini şi părinţi duhovniceşti, interes care a ieşit la iveală de când am scris prima dată despre el. O asemenea perspectivă înviorătoare m-a întărit în încercarea de a-mi ajusta disertaţia pentru un public cititor care poate că nu a făcut cunoştinţă cu Sfântul Maxim.

La sfârşitul acestei prefeţe aş dori să menţionez trei persoane. Prima dintre ele este regretatul profesor Paul Evdokimov de la Academia Teologică Sfântul Serghie din Paris, primul meu mentor şi sfătuitor ortodox, cel care mi-a atras iniţial atenţia asupra Sfântului Maxim, în 1954. A doua este părintele profesor John Meyendorff de la Seminarul Teologic Saint Vladimir şi de la Universitatea Fordham, care a promovat cea de a doua carte a mea pentru publicare şi a luat iniţiativa să recomande ediţia revizuită a acestei cărţi. Părintele John m-a susţinut călduros de-a lungul anilor şi, cu toate că nu ne-am întâlnit fizic, el rămâne în memoria mea ca un prieten foarte apropiat; plecarea lui timpurie din lumea aceasta m-a îndurerat şi pe mine la fel ca pe mulţi alţii. Cea de a treia persoană pe care intenţionez să o menţionez este prietenul meu foarte vechi, părintele A.M. Allchin, doctor şi profesor h.c. El a revizuit limba engleză din disertaţia mea şi a întocmit Cuvântul înainte la cea de a doua ediţie. El mi-a verificat exprimarea în limba engleză de-a lungul anilor, în diferite contexte.

O notă de recunoştinţă domină acum, când munca dificilă a unei ediţii revizuite s-a terminat.

Ebeltof, Danemarca, 1993
Lars Thunberg

Lista abrevierilor

1. Abrevieri referitoare la Maximian, texte şi studii

Scrieri ale Sfântului Maxim:

Thal	*Quaestiones ad Thalassium*
QuDub	*Quaestiones et dubia*
OrDom	*Orationis Dominicae expositio*
Asc	*Liber asceticus*
Gnost	*Capita 200 theologica et oeconomica*
ThPol	*Opuscula theologica et polemica*
Pyrrh	*Disputatio cum Pyrrho*
Ep	*Epistulae*
Myst	*Mystagogia*
Amb	*Ambiguorum liber de variis difficilibus locis Sanctorum Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi*
Char	*4 Centuriae de charitate*

Lucrări teologice:

CSC	*Massimo Confessore: Capituli sulla carità*. Ediţie critică, traducere în limba italiană, introducere şi note de A. Ceresa-Gastaldo, Roma, 1963.
CCSG	*Corpus Christianorum, Series Graeca* în ACW Sherwood, P., *St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life, The Four Centuries on Charity*. (ACW 21.) Londra, 1955.
KL^{1}	Balthasar, H. Urs von, *Kosmische Liturgie* (prima ediţie), Freiburg i.Br., 1941.
KL^{2}	Von Balthasar, *Kosmische Liturgie* (ediţia a doua), Einsiedeln, 1961.

2. Abrevieri generale

AB	*Analecta Bollandiana*. Brussels, 1882 ff.
AGO	*Acta Conciliorum oecumenicorum*, ed. de E. Schwartz. Berlin, 1914 ff.

ACW	*Ancient Christian Writers*, ed. de J. Quasten şi J. C. Plumpe. Westminster (Md.) şi Londra, 1946 ff.
AGWG	*Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Güttingen.*
AJPh	*American Journal of Philology*. Baltimore, 1880 ff.
BGBE	*Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese*, ed. de O. Cullman, etc. Tübingen, 1955 ff.
BHTh	*Beiträge zur historischen Theologie*. Tübingen, 1929 ff.
BiNJ	*Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten*. Roermond and Maastricht, 1938 ff. BNJ Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher. Atena, 1920 ff.
BO	*Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Oxford.
BT	*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig.
CE	*The Catholic Encyclopedia*. New York, 1907-1914; Suppl. 1922.
Chalk	*Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Ed.: A. Grillmeier şi H. Bacht. Wurzburg, 1 (1951), 2 (1953), 3 (1954).
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Viena, 1866 ff.
DOP	*Dumbarton Oaks Papers*. Cambridge (Mass.), 1941 ff.
DSP	*Dictionnaire de spiritualité*, ed. M. Viller, Paris, 1932 ff.
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*, ed. A. Vacant, E. Mangenot, şi E. Amann. Paris, 1903-1950.
EO	*Échos d'Orient*. Paris, 1897-1942.
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Louvain, 1924 ff.
EvKL	*Evangelisches Kirchenlexikon*, ed. de H. Brunotte şi O. Weber. Göttingen, 1955 ff.
FLDG	*Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*. Mayence, 1900 ff; Paderborn, 1906 ff.
FThSt	*Freiburger Theologische Studien*. Freiburg i.Br., 1910 ff.
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller*. Leipzig, 1897 ff. Greg Gregorianum. Roma, 1920 ff.
HJG	*Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*. Cologne, 1880 ff; München, 1950ff.
JOBG	*Jahrbuch der Ôsterreichischen Byzantinischen Gesellschaft*. Viena, 1951 ff.
LCC	*Library of Christian Classics*, ed. J. Baillie, J. T. McNeill, H. P. Van Dusen. Philadelphia şi Londra, 1953 ff.
LCL	*Loeb Classical Library*. Londra şi Cambridge (Mass.), 1912 ff.
LThK^2	*Lexikon fur Théologie und Kirche*. Ediţia a doua Freiburg i.Br., 1957 ff.

Mansi	J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio.* Florenţa, 1759-1798. Retipărire şi continuare: Paris şi Leipzig 1901-1927.
MBTh	*Munsterische Beiträge zur Théologie.* Munster, 1923 ff.
MS	*Mediaeval Studies.* Toronto, 1939 ff.
MSR	*Mélanges de Science Religieuse.* Lille, 1944 ff.
Mus	*Le Muséon. Revue d'études orientales.* Louvain, 1881 ff.
N.F.	Neue Folge.
NGWG	*Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.* Phil.-hist. Klasse. Göttingen, 1865 ff.
N.S.	New Séries.
OCh	*Orientalia Christiana.* Roma, 1923-1934.
OCP	*Orientalia Christiana Periodica.* Roma, 1935 ff.
PG	Migne, *Patrologia Graeca.*
PL	Migne, *Patrologia Latina.*
RACh	*Reallexikon fur Antike und Christentum,* ed. de T. Klauser. Leipzig, 1941 ff. Stuttgart, 1950 ff.
RAM	*Revue d'Ascétique et de Mystique.* Toulouse, 1920 ff.
RB	*Revue Bénédictine.* Maredsous, 1884 ff.
RE	*Realencyklopädie fur protestantische Théologie und Kirche,* fondată de J. J. Herzog, ediţia a treia de A. Hauck. Leipzig, 1896-1913.
REB	*Revue des Études Byzantines.* Paris, 1946 ff.
RFN	*Rivista di Filosofia Neoscolastica.* Milano, 1909 ff.
RGG^3	*Religion in Geschichte und Gegenwart.* Ediţia a treia de K. Galling. Tübingen, 1957 ff.
RHE	*Revue d'Histoire Ecclésiastique.* Louvain, 1900.
RhM	*Rheinisches Muséum fur Philologie.* Bonn, 1833 ff.
RSPT	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.* Paris, 1907 ff.
RSR	*Recherches de Science Religieuse.* Paris, 1910 ff.
RSRUS	*Revue des Sciences Religieuses.* Strasbourg şi Paris, 1921 ff.
RTAM	*Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale.* Louvain, 1929 ff.
SA	*Studia Anselmiana.* Roma, 1933 ff.
SC	*Scuola Cattolica.* Milano, 1873 ff.
SCA	*Studies in Christian Antiquity,* ed. de J. Quasten. Washington, 1941 ff.
SCH	*Sources Chrétiennes,* ed. de H. de Lubac şi J. Daniélou. Paris, ff.
Schol	*Scholastik,* Freiburg i.Br., 1926 ff.
SP	*Studia Patristica.* Papers Presented to the Second International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church Oxford 1955 (TU 63/64). Berlin, 1957. 2 vol.

StBW	*Studien der Bibliothek Warburg*. Leipzig şi Berlin, 1924 ff.
ThQ	*Theologische Quartalschrift*. Tübingen, 1819 ff; Stuttgart, 1946 ff.
TSt	*Texts and Studies*, ed. de J. A. Robinson şi C. H. Dodd. Cambridge, 1891 ff.
TU	*Texte und Untersuchungen*. Leipzig şi Berlin, 1882 ff.
VC	*Vigiliae Christianae*. Amsterdam, 1947 ff.
VS	*La Vie Spirituelle*. Paris, 1909 ff.
ZKG	*Zeitschrift fur Kirchengeschichte (Gotha)*. Stuttgart, 1876 ff.
ZkTh	*Zeitschrift fur katholische Théologie*. Innsbruck, 1877 ff.
ZNW	*Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alteren Kirche*. Giessen, 1900 ff.

Introducere

1. Viaţa Sfântului Maxim

Sfântul Maxim Mărturisitorul, numit uneori Maxim de Chrysopolis[1], s-a născut în jurul anului 580 d.Hr. la Constantinopol şi a suferit moarte martirică în exil, în Lazica, pe malul sud-estic al Mării Negre, în anul 662. A trăit o viaţă dedicată serviciului imperial, practicii monahale şi politicii bisericeşti, caracterizată de o adâncă pătrundere teologică şi străbătută de evenimente dramatice. Evident că nu toate detaliile vieţii Sfântului au aceeaşi importanţă în structura acestei lucrări. Vom înfăţişa doar liniile generale ale vieţii Sfântului, într-un scurt rezumat.

Potrivit primului său biograf, un admirator necunoscut, care a trăit într-o perioadă foarte apropiată de cea a Sfântului Maxim[2], acesta se trăgea dintr-o familie cucernică, de viţă nobilă.[3] Tot de la acel biograf aflăm că a primit o foarte bună instruire, căreia i s-a dedicat cu mult interes şi dăruire, în special studiului filozofiei.[4] Cel puţin în privinţa aceasta, toţi cititorii Sfântului Maxim vor confirma acurateţea celor consemnate de biograful său, deoarece scrierile Sfântului trădează o educaţie filozofică şi retorică la cel mai înalt nivel al acelor vremuri.[5] Biografia arată că înaintarea sa în virtute era pe măsura îmbogățirii în cunoștințe filozofice.[6] Bunul lui renume a atras în cele din urmă atenția împăratului Heraclius, care l-a ridicat la rangul de prim-secretar al său.[7] Cu toate acestea, după o scurtă perioadă, Sfântul a părăsit palatul, intrând într-o mănăstire din Chrysopolis, de pe malul asiatic, opus cetății Constantinopolului. Acolo, râvna pentru viața ascetică i-a fost pe deplin răsplătită și a stârnit încă și mai multă admirație în sufletele confraților călugări.[8] Acest lucru se petrecea în jurul anilor 613-614.[9] Această dată are importanță pentru clarificarea motivului plecării sale de la curte și pentru intrarea în monahism. Căci dacă această dată este corectă – și istoricii par să fie de acord astăzi asupra ei –, nu putem afirma că Sfântul Maxim a hotărât să plece la mănăstire din cauza dezvoltării monotelismului, motivație sugerată de biograful său.[10] Chiar dacă monotelismul – sub forma monoenergismului – poate fi întâlnit încă dinainte de 619[11], nu putea avea nici o

---

[1] Astăzi, Scutari, în limba turca Uskudar, situat pe ţărmul estic al Bosforului; de asemenea, cartier asiatic al Istanbulului.

[2] Vezi R. DEVREESSE, „La vie de S. Maximus le Confesseur et ses recensions", AB 46(1928), p. 44, care stabileşte că prima redactare a acestei Vieţi datează cu aproximaţie din perioada celui de al VI-lea Sinod ecumenic (680-681).

[3] PG 90, 69A. De fapt, această biografie, *Vita ac certanem,* care, deşi în parte distorsionată, a fost deja tipărită de COMBÉFIS în ediţia sa şi retipărită de MIGNE (PG 90, 68A-109B), se bazează într-o mare măsură, aşa cum a arătat DEVREESSE, în *art. cit.*, pp. 5-49, pe alte documente aparţinând colecţiei *Acta.* Conţine în plus detalii despre tinereţea şi anii de început ai Sfântului Maxim, care nu pot fi confirmate de alte documente, şi care s-au petrecut la un interval de timp atât de mare faţă de biograf, încât nu pot fi acceptate fără rezerve.

[4] PG 90, 69 C.

[5] Pe baza cercetărilor recente, P. Sherwood a arătat că atunci când biograful spunea că Sfântul Maxim a primit ἐγκύκλιος παίδευσις-ul, aceasta însemna că instruirea sa a durat

---

începând de când avea șase sau șapte ani și până la vârsta de douăzeci de ani, și cuprindea gramatică, literatură clasică, retorică și filozofie (inclusiv aritmetică, muzică, geometrie, astronomie, logică, etică, dogmaticăși metafizică) și, de asemenea, includea primul său contact cu Aristotel și cu scriitorii neoplatonici (prin comentariile lui Proclu și Iamblihus). Vezi Sherwood, „Notes on Maximus the Confessor", *Amer.Benedictine Review 1* (1950), p. 347 f. și IDEM, *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor*, (SA30) Roma 1952, p. 1 f. Această influență se reflectă în toate scrierile Sfântului Maxim.

[6] PG 90, 72 A.

[7] PG 90, 72 C. Biograful merge mai departe și spune că Sfântul Maxim era deosebit de înzestrat, sesizând cerințele situației, capabil să dea un sfat bun și bine pregătit să-și exprime părerea fără întârziere. Așadar, atât împăratul, cât și curtea se bucurau în prezența sa și erau foarte impresionați de personalitatea lui.

[8] PG 90, 72 D-73A. Biograful ne spune că își supunea trupul nu doar prin post și alte exerciții ascetice, ci și stând în picioare la rugăciune pe toată perioada nopții.

[9] O cronologie mai veche, întocmită de E. MONTMASSON („La Chronologie de la vie de Saint Maxime le Confesseur", EO 13 (1910), pp. 149-54) plasa intrarea sa în mănăstire în jurul anului 630, dar a fost combătută convingător de V. GRUMEL („Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de Saint Maxime le Confesseur", EO 26 (1927), pp. 24-32). Ultimul a stabilit că *Relatio motionis*, una dintre *Acta* – inclusă în primul volum al lui Migne, scrisă de Anastasie, ucenicul Sfântului Maxim, și prezentând relatarea primului proces al Sfântului Maxim în fața tribunalului de la Palatul imperial (vezi pentru acest izvor și DEVREESSE, AB 46,1928, p. 8) –, arată că ucenicul Anastasie, în timpul acela, în 655, stătuse deja pe lângă părintele său 37 de ani, adică din 618. Dacă lăsăm un timp în care Sfântul Maxim a trăit în mănăstire până când a venit ucenicul său, ajungem la aproxiomativ 613-614 (PG 90, 128 C și GRUMEL, *art. cit.* p. 25). Această dată a fost acceptată de teologii de mai târziu. Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie,*[1] *Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis des griechischsen Weltbildes*, Freiburg i.Br. 1941, p. 35 fr. Și n. 48, și de exemplu SHERWOOD, *Amer. Ben. Rev. 1* (1950), p. 349.

[10] PG 90, 72C: doctrina monotelită pervertea Biserica.

[11] Cf. M. JUGIE, *art.* „Monothélisme", DTC 10:2, Paris 1929, col. 2316.

înrâurire importantă la vremea când Sfântul Maxim a devenit călugăr, conform cronologiei noastre. Aşadar, dacă această datare este corectă, Sfântul Maxim trebuie să fi avut o altă motivaţie. De fapt, chiar biograful său o indică, după cum remarcă Sherwood.[12] Năzuia la o viaţă de ἡσυχία (liniştire).[13] Putem trage concluzia că trebuie să fi fost nişte situaţii în Constantinopol care i-au întărit înclinaţia, deşi se pare că nu a existat nici o schimbare în bunele sale relaţii cu palatul imperial, aşa cum se vede clar din scrisorile sale frecvente şi foarte amicale către Ioan Şambelanul.

În acest context, este interesant şi faptul că biograful, descriind viaţa petrecută în mănăstire a Sfântului Maxim, nu pune deloc accent pe cunoscuta lui luptă împotriva ereziei, ci mai degrabă pe înaintarea sa deosebită în asceză şi în viaţa de rugăciune.[14] Urmărind biografia, aflăm o relatare despre cum confraţii călugări, adânc impresionaţi de zelul său religios, au încercat cu ardoare să-l facă egumen al lor şi au reuşit în final să-l convingă, deşi cu destulă reţinere din partea Sfântului. Se pare însă că această relatare nu este întru totul exactă.[15]

Unul dintre motivele de scepticism faţă de nota biografului despre egumenatul Sfântului Maxim este faptul că – judecând după alte surse – aflăm că această perioadă a vieţii sale trebuie să fi fost străbătută de o activitate literară remarcabilă, pe care o asemenea răspundere administrativă sau cel puţin pastorală cu greu ar fi permis-o; deşi, pe de altă parte, trebuie să recunoaştem că în scrierile sale se observă o cunoaştere considerabilă a problemelor păstoririi unei comunităţi monastice.

---

[12] SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 2.

[13] SHERWOOD, *Amer. Ben. Rev. I* (1950), p. 348, a dat expresiei καθ' ἡσυχίαν o interpretare cam prea definită; traducând-o „the Hesychast life" (viaţa de isihie) şi comentând asupra ei, spunea că deşi aceasta pare să „cristalizeze într-o doctrină ceea ce era până atunci doar o tendinţă", a vorbi despre o viaţă monastică „solitară" ar însemna să scăpăm din vedere toate nuanţele (n. 10). Mai târziu – poate – el şi-a modificat afirmaţia scriind „life of solitude – viaţă de singurătate (the hesychast life)", *An Annotated Date-list*, p. 2.

[14] PG 90, 72 D-73 A.

[15] Este foarte îndoielnic dacă Sfântul Maxim a deţinut vreo funcţie sau a fost altceva decât un monah obişnuit, deşi foarte respectat. Cealaltă tradiţie poate fi rodul unei imaginaţii evlavioase, întemeiate pe faptul binecunoscut că Sfântul Maxim era numit „avva" Maxim. GRUMEL, în EO 26 (1927), p. 32, a arătat că în multe situaţii Sfântul Maxim este prezentat ca simplu monah; aşa este la *Pyrrh*: εὐλαβέστατος μοναχός (PG 91, 288 A); printre semnăturile unei cereri ca documentele Sinodului Lateran să fie disponibile în greacă: *Maximus monachus* (la vârsta de aprox. 70 de ani); în *Acta* despre Sfântul Maxim, în legătură cu aducerea sa la Rhegion (PG 90, 160 C); în semnăturile celor mai multe scrieri ale sale. La rândul său, VON BALTHASAR era atât de convins de această argumentare că – deja în KL[1] – afirmă simplu: „Abt ist er nicht gewesen" (p. 36).

Cât timp a stat în mănăstirea sa nu ştim exact, nici dacă s-a mutat în vreo altă mănăstire. De aceea este suficient să spunem că, cel puţin în anul 632, îl găsim în Africa, la Cartagina, ca rezultat al plecării forţate din mănăstirea sa, din pricina invaziilor perşilor, care, în anul 626, ajunseseră până la Constantinopol.[16] Este posibil ca el să fi ajuns acolo mai devreme. Nu se poate reconstitui cu exactitate viaţa Sfântului între anii 626-632, dar Sherwood ar putea avea dreptate atunci când afirmă că Sfântul Maxim a stat o vreme în Creta şi poate chiar în Cipru.[17] În Cartagina a trăit, probabil, într-o mănăstire numită Eucratas, unde era stareţ Sfântul Sofronie, ales în 634 patriarh al Ierusalimului, cel dintâi care a luptat împotriva ereziei monotelite.[18] Se pare că Sfântul

---

[16] Privitor la timpul stabilirii Sfântului Maxim în Africa, MONTMASSON, în EO 13 (1910), p. 153, are impresia că el a părăsit mănăstirea temporar, ducându-se la Alexandria în 633, şi definitiv, pentru a merge în Africa, în 640. GRUMEL, în EO 26 (1927), pp. 24-32, nu este tocmai sigur cu privire la dată, dar el crede că în jurul anului 633. Problema a fost însă definitiv elucidată de DEVREESSE („La fin inédite d'une lettre de Saint Maxime: Un Baptême forcé de Juifs et des Samaritains à Carthage en 632", RSRUS 17 (1937), pp. 25-35) care a publicat paragrafele finale needitate din *Ep* 8, din care a tras concluzia că Sfântul Maxim se referea la botezul forţat al evreilor şi al samaritenilor, care s-a petrecut în Africa, la sărbătoarea Pogorârii Duhului Sfânt din 632, ca rezultat al deciziei împăratului Heraclie, şi dovedeşte astfel că Sfântul Maxim trebuie să fi fost în Africa cel puţin la timpul acela. Pentru invazia perşilor, ca motiv al plecării sale din mănăstire, vezi argumentele aduse de GRUMEL, *art. cit.*, p. 26; cf. IDEM, „Maxime le Confesseur", DTC 10: 1, Paris 1928, col. 449 şi DEVREESSE, *art. cit.*, p. 32, n. 1. Informaţia oferită de biograful mai vechi, că Sfântul Maxim ar fi părăsit mănăstirea din aceleaşi motive pentru care a intrat, monotelismul, nu merită o atenţie serioasă (PG 90, 76 A). Sfântul însuşi indică o altă situaţie în scrisorile sale 28, 29 şi 31 către episcopul Ioan al Cizicului (?). (Vezi PG 91, 620-621, 621-624 şi 624-625, iar pentru problema corespondentului acestor scrisori, vezi SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 27.)

[17] În *ThPol* 3; PG 91, 49C Sfântul Maxim ne spune că odată a avut o dispută cu episcopii severieni în Creta, iar o oprire în Cipru poate fi dedusă din corespondenţa pe care Sfântul a avut-o cu Cypriot Marinus, vezi SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 5.

[18] SHERWOOD a stabilit cu dovezi convingătoare această relaţie timpurie cu Sofronie şi pare să fi arătat că absenţa lui Sofronie, care se dusese să participe la Pactul de unire de la Alexandria, este motivul pentru revenirea interesului Sfântului Maxim pentru mănăstirea în care fusese înainte, revenire exprimată în *Ep* 8 (PG 91, 440 C-445B), care nu este, în acest caz, adresată lui Sofronie, ci lui Ioan al Cizicului, aşa cum par să indice două manuscrise. Vezi SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 28 ff. VON BALTHASAR, KL^2, p. 67 f., adoptă o poziţie cam neclară în această problemă atunci când acceptă poziţia generală a lui SHERWOOD, dar – fără nici un comentariu – păstrează ideea tradiţională că *Ep* 8 se adresează lui Sofronie. Despre o posibilă provenienţă palestiniană, vezi S. BROCK, „An Early Syriac Life of Maximus Confessor", AB 91 (1973), pp. 299-346. Vezi, de asemenea, J. STARR, „St Maximos and the Forced Baptism at Carthage in 632", BNJ 16 (1940), pp. 192-196. Despre Sofronie, vezi Chr. VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem*, Paris, 1972.

Maxim a locuit într-o vreme împreună cu Sfântul Sofronie în această mănăstire, mai înainte ca acesta să plece la Alexandria, pentru a lua parte la discuțiile care se desfăşurau acolo asupra **Tomului unirii**, în anul 633.[19]

Însă în jurul anului 634[20] Sfântul Maxim însuşi a început să se implice puternic în controversele monotelite, şi tot restul vieții avea să fie modelat de claritatea şi inflexibilitatea poziției sale diotelite. Întrucât importanța sa teologică în acest domeniu şi dezvoltarea gândirii sale cu privire la monotelism vor fi tratate pe larg în a doua secțiune a acestui capitol introductiv, poate fi suficient, la acest nivel al prezentării noastre, să schițăm doar principalele elemente ale acestei implicări şi evenimentele cele mai importante ale vieții sale care au decurs din ea.

Sfântul Maxim trebuie să fi trăit ca monah în Africa destul de multă vreme. Nu avem indicii care să lase să se înțeleagă că ar fi plecat timp de câțiva ani din mănăstirea lui de acolo. Avea relații bune şi strânse cu guvernatorii imperiali din Africa, cum ar fi Petru **Ilustrul** şi Gheorghe, aflați la putere în jurul anului 634[21], până în jurul anilor 642-643.[22]

Împăratul Heraclius murise în anul 641, iar succesorul său, Constans, a încercat să rezolve controversa monotelită promulgând un *Typos* scris de patriarhul Constantinopolului, Pavel al II-lea, în anul 647[23], dar mai înainte, în 645, Sfântul Maxim – probabil în Cartagina – l-a învins într-o dispută pe Pyrrhus, predecesorul lui Pavel, care era atunci în exil. În urma acestei dispute, Pyrrhus s-a întors la ortodoxie şi a fost recunoscut patriarh de către scaunul episcopal al Romei, deşi în 646 Pyrrhus şi-a schimbat din nou poziţia.[24] Din *Resatio motionis* mai ştim că Sfântul Maxim era la Roma împreună cu Pyrrhus, în 646.[25] Un alt rezultat al disputei trebuie să fi fost faptul că în anul 646 şi-au spus cuvântul împotriva monotelismului mai multe sinoade organizate în Africa.[26] Însă *Typos*-ul imperial a schimbat evident situaţia. Politica Constantinopolului, mai mult decât înainte, devenise nu numai nefavorabilă poziţiei Sfântului Maxim, dar chiar periculoasă. Alături de Roma, trebuia acum să lupte pentru Ortodoxie aşa cum o înţelegea el.

---

[19] Vezi MANSI, XI, col. 564-568; cf. C.J. HEFELE, *Conciliengeschichte* 3, Freiburg i Br. 1858, p. 126 ff. Biruința lui Heraclius asupra perşilor (627-628), consfințită prin pacea din 630, va readuce în componența imperiului provinciile monofizite Siria şi Egiptul, smulse de peste un deceniu Bizanțului. Pentru concilierea acestor eretici cu Biserica, patriarhul Serghie al Constantinopolului a propus ca formula de împăcare mărturisirea că „în Hristos, după unirea celor două naturi, există numai o singură voință şi o singură energie". Această formulă a primit aprobarea egiptenilor şi a sirienilor monofiziți, dar a fost refuzată de Sf. Sofronie, viitor patriarh al Ierusalimului, ca şi de mulți monahi şi clerici care o considerau eretică. La anul 633 se încheie pactul formal între ortodocşi şi monofiziți la Alexandria, cu primirea acestei formule eterodoxe.

[20] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 71.

[21] *Ep* 13, PG 91, 509 B-553 A; vezi SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 39 f.

[22] Potrivit lui SHERWOOD, *op. cit.*, p. 52, extraselor dintr-o scrisoare către Petru, oferite de *ThPol* 12; PG 91, 141 A-146 A, li se poate stabili ca perioadă anii 643/4, iar scrisorii propriu-zise, anii 642/3; în timp ce, spre exemplu, într-o scrisoare către Ioan Şambelanul, din iarna anului 642, *Ep* 44; PG 91, 641 D-648 C, Sfântul Maxim deplânge plecarea recentă din Africa a eparhului său iubit Gheorghe; cf. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 49 f.

[23] În privința acestei date, vezi W.M. PEITZ, „Martin I. und Maximus Confessor", HJG 38 (1917), p. 219, şi DEVREESSE, AB 46 (1928), p. 44.

Sfântul Maxim a locuit la Roma. Papa Teodor l-a excomunicat pe Pyrrhus atunci când şi-a schimbat iarăşi poziţia, dar acesta a fost reintrodus (în 652) patriarh la Constantinopol. Ruptura totală dintre Roma şi Constantinopol era o realitate.[27]

Noul papă, Martin I, a mers încă şi mai departe decât Teodor şi, la sugestia Sfântului Maxim, a convocat, în 649, Sinodul Lateran la care, în calitate de simplu monah experimentat, a luat parte şi Sfântul Maxim.[28] Acest sinod a condamnat erezia monotelită şi i-a trecut sub pedeapsă pe toţi cei care aderau la ea. Hotărârile sinodului au fost transmise în întreaga lume creştină.[29] Împăratul Constans a reacţionat imediat, dar exarhul, care fusese trimis la Roma, s-a alăturat liniei doctrinare papale, şi astfel papa (şi probabil nici Sfântul Maxim) nu a fost arestat până în anul 653. Au fost aduşi amândoi la Constantinopol, unde papa a fost judecat în anul 654. Apoi a fost exilat la Cherson în 655, şi a murit în septembrie, acelaşi an.[30]

Însă procesul Sfântului Maxim – împreună cu al ucenicului său, Anastasie – nu s-a ţinut până în mai 655; aşadar, data exactă a sosirii sale la Constantinopol nu este foarte clară.[31] Se pare chiar că autorităţile încercau să pună pe seama lui mai degrabă crime politice decât erezii[32] – atitudine consecventă încercărilor imperiale de a favoriza uniri „improvizate”. Aceste eforturi au eşuat total, la fel ca şi eforturile de a prezenta refuzul Sfântului Maxim de a comunica, din pricina *Typos*-ului, cu scaunul episcopal de la Constantinopol, ca pe o crimă notorie, pentru care Sfântul trebuia să se pocăiască. Sfântul Maxim a fost exilat temporar în **Bizya,** Tracia.[33] O nouă încercare de a-l determina să ia o atitudine mai împăciuitoare a fost întreprinsă, în 656, chiar la Bizya, de un episcop de la curte, Teodosie, care fusese trimis de Petru, noul patriarh al Constantinopolului. Dar Sfântul Maxim nu şi-a schimbat convingerile.[34] Pe 8 septembrie (după cum ne spun *Acta)* Sfântul Maxim a fost chemat la mănăstirea Sfântului Teodor din Rhegion, unde a fost din nou invitat să cedeze voinţei imperiale, dar a refuzat.[35] A fost apoi trimis a doua oară în exil în altă localitate din Tracia, Perberis, unde a rămas şase ani.[36]

---

[24] Vezi PEITZ, *art. cit.*, p. 213 ff. VON BALTHASAR, în KL^2, p. 71, este de acord că disputa a avut loc în Cartagina. SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 18, n. 81, subliniază totuşi, că, deşi acest lucru este adevărat, ca să considerăm literal interlocutorii Sfântului Maxim din *Relatio motionis* (PG 90, 120C), trebuie să presupunem că discuţia lor a avut loc tot în Roma.

[25] PG 90, 112 C; cf. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 18.

[26] Vezi MANSI, X, col. 761/2 ff.şi PEITZ, *art. cit.*, p. 215 f.

[27] Cf. DEVREESSE, AB 46 (1928), p. 17.

[28] MANSI, X, col. 910. Cu privire la sinod, vezi R.RIEDINGER, Die Latheransynode..., în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maxius Confessor...*, pp. 111-121.

[29] MANSI, X, col. 863-1170; cf.PEITZ, *art. cit.*, p. 220.

[30] Vezi PEITZ, *art. cit.*, p. 225 f şi DEVREESSE, *art. cit.*, p. 23, n. 1. Despre implicaţiile teologice ale întregii desfăşurări a conflictului, vezi LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ...*, pp. 103-121.

[31] Vezi PEITZ, *art. cit.*, p. 226 ff.

Însoţit de Anastasie apocrisiarul şi de călugărul Anastasie, Sfântul Maxim a fost totuşi adus înapoi la Constantinopol în 662, unde s-a ţinut un sinod. Aici el şi discipolii săi au fost anatemizaţi şi condamnaţi la un nou exil.[37] Sinodul era acum clar monotelit.[38] Limbile şi mâinile drepte ale celor condamnaţi au fost probabil amputate, iar ei au fost trimişi în Lazica, pe ţărmul sud-estic al Mării Negre, unde Sfântul Maxim, sfârşit de chin şi de bătrâneţe, a murit pe 13 august al aceluiaşi an (662). Biruinţa lui avea să se afirme, dar el însuşi nu a mai putut lua parte la ea.[39]

---

[32] Cf. L. BRÉHIER în A. FLICHE & V. MARTIN (ed.), *Histoire de l'Église* 5, Paris 1938, p. 173 (cf. p. 171).

[33] Procesul este relatat în *Relatio motionis* (PG 90, 109 C- 129 C) şi arată indirect nu doar fermitatea convingerilor Sfântului Maxim, ci şi influenţa şi poziţia sa. Pentru conţinutul şi tradiţia acestei relatări, vezi, de asemenea, DEVREESSE, *art. cit.*, pp. 27-33.

[34] Disputa aceasta este descrisă în tomul al doilea din *Acta* (PG 90, 136D-172B).

[35] PG 90, 160 D ff; cf. DEVREESSE, *art. cit.*, p. 35 f.

[36] Vezi, spre exemplu, SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 21 f.

[37] Pentru procedura acestui sinod, vezi fragmentul publicat în MANSI, XI, col. 73-76, şi povestirea lui Macarie, care poate fi citită în MANSI, XI, col. 357.

[38] Vezi judecarea după relatarea lui SHERWOOD, *op. cit.*, p. 22.

[39] Moartea Sfântului este relatată într-o scrisoare a apocrisiarului Anastasie către prezbiterul Teodosie (PG 90, 174 AB), şi în *Hypomnesticon* 5, DEVREESSE, AB 53 (1935), p. 75, 20 ff.

2. *Importanța istorică și teologică a Sfântului Maxim*

Evaluarea generală a contribuției Sfântului Maxim la istoria gândirii creștine urmează, în foarte mare măsură, linia prezentată în *Vita*: în ceea ce privește problema voințelor în Hristos, Sfântul Maxim este văzut ca apărător al credinței calcedoniene, punând bazele deciziilor Sinodului al VI-lea ecumenic (680). El este adversarul clasic al monotelismului. Nici în prezentările patristice moderne nu a dispărut această imagine generalizatoare.[40]

---

[40] O evaluare a contribuției Sfântului Maxim, bazată în special pe lupta sa pentru diotelism, poate fi recunoscută în operele teologiei patristice mai vechi sau în istoria Bisericii Primare. În O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 5, Freiburg i.Br., 1932, citim următoarele cuvinte: „Er hat sein ganzes Können, glänzende Geistesgaben und unverwästliche Ausdauer und schliesslich auch sein Leben dem Dyotheletismus geweiht" (p. 28).Un alt mod de a înțelege atitudinea Sfântului Maxim în raport cu controversa sa cu monoteliții este exprimat prin ideea lui Harnack, care spune că Sfântul Maxim, de dragul scolasticii, nu a vrut să abandoneze formulările complicate despre două naturi și două voințe într-*o singură Persoană*, în adâncurile în care a pătruns el (A. HARNACK, *Dogmengeschichte* 2^4, Tübingen 1909, p. 431). Ar mai putea fi adăugat că R. SEEBERG, atunci când afirmă, în *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 2, Erlangen-Leipzig 1923, p. 295, că Sfântul Maxim are o hristologie apropiată de cea a antiohienilor și astfel, de o importanță deosebită, el își întemeiază părerea în întregime pe *Disp.c.Pyrrh.*, un document direct din cadrul controversei monotelite.

Pe de altă parte, tendința aceasta din literatura patristică mai veche nu exclude, desigur, o evaluare mai amplă. Un bun exemplu al acestui fapt putem întâlni la E. PREUCHEN-O. KRŰGER, *Handbch der Kirchengeschichte* I^2, Tübingen 1923, unde Sfântul Maxim este abordat sub titlul „Dyotheletische Schriftsteller", dar unde aflăm, de asemenea, și că Sfântul Mărturisitor a îmbogățit exegeza și ascetica creștină și a avut o influență largă asupra teologiei și misticii din perioada ulterioară (p. 249). Mult mai interesant însă este articolul lui J.A.WAGENMANN (terminat după moartea lui de SEEBERG), „Maximus Konfessor", RE 12, Leipzig 1903, p. 470, unde Sfântul Maxim este caracterizat în următoarele cuvinte: „einer der achtungswürdigsten und grösten christlichen Denker und Dulder aller Zeiten", deși JOHN CHAPMAN, „Maximus of Constantinople", CE, Londra-New York, 1911, p. 78, este, probabil, mai degrabă un reprezentant al evaluării mai vechi a Sfântului Maxim, atunci când se exprimă în modul cel mai generos. Chapman rezumă: „... unul dintre numele de căpetenie în controversa monotelită, unul dintre principalii doctori ai teologiei Întrupării și ai misticii ascetice, precum și un martor însemnat al respectului pentru papalitate al Bisericii grecești din acele zile". Din articolele prezentate acum, putem trage concluzia că în literatura patristică mai veche contribuția Sfântului Maxim este evaluată mai mult prin prisma a ceea ce la acel timp era considerat ca trei lucruri bine stabilite: contribuția Sfântului Maxim la teologia hristologică.se exprimă cel mai bine în scrierile sale diotelite, în timp ce scoliile la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul arată interpretarea teologiei mistice de către el, iar contribuțiile sale în domeniul asceticii pot fi extrase cu precădere din Capetele sale. (La acestea trei, romano-catolicii au adăugat relația Sfântului Ma-

Desigur, în prezentarea noastră nu va fi subestimată această poziție particulară a Sfântului Maxim, dar intenția noastră este aceea de a aduce argumente noi în sprijinul convingerii că mai sunt și alte aspecte ale teologiei și contribuției Sfântului Maxim –contextul mai larg al gândirii sale – care au fost întrucâtva umbrite prin focalizarea atenției asupra disputei cu monote-

---

xim cu papa de la Roma.) Aceste trei „lucruri bine stabilite" au fost însă reconsiderate datorită cercetării ulterioare (vezi ultima secțiune a acestui capitol) și, în același timp, mai multe studii detaliate ale celorlalte opere ale Sfântului Mărturisitor au pus în evidență o anvergură mult mai mare a importanței și poziției sale. Aceasta a influențat, desigur, și opiniile generale exprimate în studiile patristice moderne.

Mai întâi de toate, se petrece o schimbare de accent. O observăm clar până și în formulările atente ale lui H.-G. BECK în RGG^3, 4, Tübingen 1960, col. 814, unde citim că Sfântul Maxim este unul dintre cei mai importanți teologi bizantini, iar importanța aceasta se referă în mod egal la problema monotelită, la exegeză și la dezvoltarea misticii ascetice.

Titlul studiului introductiv al lui HEINTJES, din StC 11 (1935), pp 175-200: „Een onbekende leeraar van ascese en mystiek: Sint Maximus Confessor", este specific situației din acea perioadă. Atitudinea Sfântului prezentată aici era resimțită ca ceva nou și revoluționar. Astfel, nu este deloc surprinzător că se poate sesiza un ton polemic în afirmațiile lui K. FRIZ, „Maximus Confessor", EvKL 2, Göttingen 1958, col. 1275, unde aflăm că importanța primară a Sfântului Maxim nu izvorăște din sfera controversei monotelite, ci din „Fruchtbarmachung der Lehre von der *Vergottung des Kosmos* in Mystik und Liturgie"(cu referire la scrierea lui HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, p. 450 ff.). Noua evaluare este prezentată, de asemenea, și de K.BIHLMEYER - H. TÜCHLE, în *Kirchengeschichte* I^{16}, Paderborn 1958, p. 432, unde Sfântul Maxim este caracterizat ca teolog, dialectician și mistic, creator, într-o oarecare măsură, al misticii bizantine, fundamentate dogmatic, și premergător al scolasticii târzii din Evul mediu. Și în LThK^2 7, Freiburg 1962, A. CERESA-GASTALDO, care este expert în tradiția manuscriselor operelor Sfântului Maxim, își exprimă convingerea că Sfântul Mărturisitor este cel mai important teolog grec al secolului al VII-lea, fără a pune vreun accent deosebit pe lupta Sfântului cu monotelismul.

Faptul de a sublinia această schimbare în evaluarea Sfântului Maxim nu înseamnă însă că s-a produs o revoluție completă. Studiile lui GRUMEL despre monotelism („Recherches sur l'histoire du monothélisme", EO 27, 1928-29, 1930) puneau în evidență problemele unei dezvoltări doctrinare în operele Sfântului Maxim, iar discuția lui VON BALTHASAR despre motivele ce au determinat dezvoltarea aceasta arată încă o tendință de a privi problema monotelismului ca un punct de acces la complexitatea teologiei Sfântului Maxim. Deși nu avem de gând să tăgăduim întru totul acest lucru, noi credem totuși că acceptarea acestei tendințe de către foarte mulți teologi este un simptom al influenței vechiului criteriu de evaluare. Un bun exemplu al acestei tendințe este B. ALTANER, în *Patrologie* (a 5-a ediție revizuită); el îl caracterizează pe Sfântul Maxim ca cel mai însemnat teolog grec al secolului al VII-lea și contestatar erudit al monotelismului. Operele Sfântului ni-l revelează ca pe un dogmatist pătrunzător și mistic, cu înțelegere profundă, care și-a dedicat timpul și problemelor exegetice, și celor liturgice. El subliniază faptul că lupta Sfântului Maxim nu era îndreptată împotriva monotelismului decât după 642, dar se presupune că strădania teologică a Sfântului Maxim a atins apogeul interior în lupta cu această doctrină (vezi p. 484).

lismul. Tocmai în virtutea lucrării sale de sintetizare şi corectare a gândirii tradiţiei teologice anterioare a putut să stabilească soluţia ortodoxă a problemei monotelite, care nu a fost adoptată oficial decât după moartea sa.

În ceea ce priveşte atitudinea noastră fundamentală, există totuşi şi un anumit scepticism faţă de toate încercările de a demonstra vreo schimbare cu caracter profund sau revoluţionar în teologia Sfântului Maxim. Avem convingerea că teologia Sfântului Maxim revelează mai degrabă o dezvoltare naturală şi logică pe baza convingerilor calcedoniene generale, niciodată zdruncinate sau puse la îndoială. Aşadar, intenţia noastră este, printre altele, să demonstrăm că acest lucru nu este mai puţin adevărat în raport cu afirmaţiile monotelite, indiferent cât de nesigur sau de nepăsător ar fi putut Sfântul Maxim să pară la început faţă de ele.

O astfel de afirmaţie atrage după sine o anumită critică a poziţiilor unor teologi ca Grumel şi von Balthazar (în KL[1]), care au elaborat diverse teorii ale unei crize sau transformări a Sfântului Maxim. Pentru scopul introducerii noastre, poate fi suficient să indicăm liniile principale ale discuţiilor lor, întrucât soluţia acestei probleme influenţează imaginea generală a semnificaţiei şi personalităţii teologice a Sfântului Mărturisitor.

Mai întâi, V. Grumel[41] a arătat, în mod corect, că la primele sale reacţii cunoscute faţă de monotelism (sau mai bine spus monoenergism, la vremea aceea), adică în Scrisoarea sa către Pirhus[42], Sfântul Maxim pare să fie favorabil ereticului şi cel puţin refuză să-şi exprime o poziţie fermă pentru sau împotriva a una sau două energii în Hristos. Dar a mai arătat şi faptul că acest lucru era adevărat, într-o anumită măsură, chiar şi în privinţa Sfântului Sofronie – călugăr şi patriarh, considerat mai târziu primul promotor al diotelismului –, în Scrisoarea sa sinodală din 634, pentru că amândoi par să respecte *Psephos*-ul lui Serghie, patriarh al Constantinopolului, care interzice orice menţionare a uneia sau a două voinţe.[43]

Până acum nu apare nici o problemă. Dar Grumel subliniază şi faptul că, în scrisoarea Sfântului Maxim, voinţa umană este cu totul trecută în fundal şi că vorbeşte numai despre voinţa divină. Căci pentru el voinţa divină este cea predominantă şi – în perspectiva lui, ca şi în a Sfântului Sofronie – trebuie mărturisită o unitate *morală*. Aşadar, în privinţa acestei scrisori, putem rămâne cu impresia că pe Sfântul Maxim nu-l interesează încă existenţa a două voințe în Hristos și că nu-i este clară încă propria poziție față de monotelism. Cel puțin aceasta este concluzia unora dintre teologi, concluzie bazată pe rezultatele lucrării lui Grumel.[44]

---

[41] Vezi, în special, cel de al treilea articol al său cu privire la istoria monotelismului în EO 28 (1929), pp. 19-34.

[42] *Ep* 19, PG 91, 589-597.

[43] Vezi afirmaţia rezumativă la GRUMEL, *art. cit.*, p. 34.

Dar împotriva tendinței de a marca o diferență de greutate și de interes în teologia Sfântului Maxim, între scrierile sale de început și cele de mai târziu, trebuie arătat că cele două voințe în Hristos au avut, de fapt, un rol mult mai important încă de la scrierile de început ale Sfântului Maxim (cum ar fi *Ep* 2), deși ele, în primele scrieri, sunt considerate de la sine înțelese. Puse în contextul mai larg al teologiei generale a sfințirii și îndumnezeirii omului, perspectiva Sfântului Maxim asupra acestui punct se poate vedea deja de la început. Ceea ce s-a definit mai clar în timp este terminologia, nu teologia sa. Accentul pe care îl pune Grumel pe ezitarea Sfântului Maxim înainte de intrarea lui în controversă, fără îndoială că a colorat, într-o anumită măsură, imaginea generală a poziției Sfântului Maxim din scrierile de mai târziu.[45]

Este remarcabil și rămâne ca unul din scopurile acestui studiu de a demonstra – așa cum Sherwood a făcut-o deja întrucâtva – că există un grad foarte mare de consecvență în teologia Sfântului Maxim, încă de la primele sale scrieri ascetice, chiar dacă își dezvoltă terminologia și își concentrează atenția asupra problemei voinței, de-a lungul disputei hristologice, în care el a avut un rol atât de important.

---

[44] Așa și HEINTJES, în *art. cit.*, p. 177, unde spune că în jurul anilor 633-34 Sfântul Maxim nu era încă implicat în dispută. Se spune că ar fi dat un răspuns vag întrebărilor lui Pyrrhus și că nu și-ar fi găsit direcția clară până în 640, și numai atunci a rupt relațiile cu Pyrrhus. Pe lângă aceasta, GRUMEL, în DTC 10:1, col. 449, a confirmat el însuși, într-o oarecare măsură, această impresie, în articolul său despre Sfântul Maxim, pentru că subliniază că Sfântul, în Scrisoarea sa către Pyrrhus, îl laudă pe patriarhul Serghie, și adaugă că acest lucru demonstrează că Sfântul Maxim nu începuse încă lupta împotriva acestei doctrine noi. Până în 640-641, el luptă doar împotriva monofizismului (col. 449).

[45] Deja E. CASPAR, în „Die Lateransynode von 649", ZKG 51 (1932), p. 102, n. 61, critica însă tendința lui Grumel – în legătură cu Onoriu, de data aceasta – de a minimaliza caracterul crucial al poziției luate deja în etapele de început ale dezbaterii, și a mai arătat că distincția decisivă a Sfântului Maxim între ἐνέργεια și ἐνέργημα, în acest context, poate fi urmărită până la origine în scrierile lui și este cel puțin anticipată în Scrisoarea sa către Pyrrhus, vezi *art. cit.*, p. 96, n. 49. Vezi SHERWOOD, în ACW, unde, de asemenea, critică poziția lui Pyrrhus și spune că *Ambigua* de mai târziu și scrisoarea către Pyrrhus – datează amândouă nu mai târziu de 634 – sunt primele semne clare ale respingerii monoenergismului de către Sfântul Maxim, în timp ce *ThPol* 20 (cam pe la 640) este primul document antimonotelit databil al Sfântului Maxim – și nu Scrisoarea către Petru despre Pyrrhus din 643, așa cum sugera Grumel (p. 21). Sherwood subliniază, în același timp, legătura foarte strânsă – atât în teologia epocii, cât și a Sfântului Maxim – dintre punctul de vedere ascetic și cel dogmatic.

H. Urs von Balthasar a pus în discuție problema unei posibile crize în viața și în gândirea Sfântului Maxim, în studiul asupra sentințelor numite *Capete gnostice*, despre care el a dovedit că sunt corect atribuite Sfântului Maxim.[46] După părerea lui von Balthasar, în prima parte a vieții sale monastice Sfântul Maxim a trecut printr-o influență origenistă așa de puternică, reflectată în *Capete gnostice*, încât trebuie să vorbim despre o criză.[47] Împotriva acestei ipoteze, Sherwood a adus cel mai puternic argument, arătând că *Ambigua,* o lucrare anterioară, datată în jurul anului 634, dar despre care el crede ca a fost concepută mai devreme, în timpul șederii Sfântului Maxim la Cizic, conține o respingere foarte puternică și conștientă a origenismului.[48] Aceasta îi dă curajul să afirme că primele zece sentințe din *Gnost*, pe care chiar von Balthasar le caracterizează ca fiind „Gegenmotive" (contramotive) pentru tot restul lucrării, trebuie considerate ca un rezumat al poziției Sfântului Maxim împotriva origenismului și, în același timp, ca oferind cadrul în care trebuie înțeles tot restul lucrării, cu toate reminiscențele ei din Evagrie și Origen.[49] Aici Sherwood a deschis calea unei noi evaluări, iar noi intenționăm să continuăm pe această linie. Mai trebuie observat că von Balthasar însuși, în a doua ediție a lucrării sale *Kosmische Liturgie*, a acceptat poziția lui Sherwood – deși minimalizând întrucâtva schimbarea pe care o implică – și a renunțat la ideea unei crize de-a lungul vieții și gândirii Sfântului Maxim. De fapt, istoria Sfântului Maxim cu greu ar putea fi dramatizată în felul acesta.

Dimpotrivă, poate că una dintre tendințele corecte din *Vita* este faptul că nu cunoaște nici o schimbare teologică în poziția Sfântului Maxim. De fapt, Sfântul pare să fi avut o linie de gândire foarte clar trasată de la început. Acest lucru poate că nu este atât de uimitor, dacă ne amintim că avea o capacitate de sinteză remarcabilă și – mai presus de toate – că împărtășea același punct de vedere cu al majorității Sfinților Părinți, acela că datoria lor principală nu este să creeze sisteme teologice originale, ci să reproducă și să arate credința și convingerile predecesorilor lor, adică ale Tradiției Bisericii.

---

[46] Vezi VON BALTHASAR, *Die „Gnostischen Centurien" des Maximus Confessor*, Freiburg i.Br. 1941, după revizuire, retipărită în *Kosmische Liturgie*^{2}, Einsiedeln 1961, pp. 482-643.

[47] Ideea este ilustrată foarte distinct în prima ediție a cărții lui VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Freiburg-München 1941, în special la pp. 27-35, dar și indirect, la p. 35 ff. J. GARRIGUES a discutat ulterior întreaga problemă și a încercat să împartă viața Sfântului Maxim în perioade diferite și precise; vezi *Maxime Le Confesseur...* Paris 1976, pp. 35-75.

[48] Vezi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor* (SA36), Roma 1955.

[49] Vezi SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 3f. Și 35, și în ACW, p. 8 f.

3. O altă cercetare şi scopul acestei lucrări

Lucrările teologice consacrate teologiei şi poziţiei Sfântului Maxim Mărturisitorul se pot împărţi pe diferite categorii şi epoci. În cadrul acestei teze se pare totuşi că ar fi foarte relevantă o distincţie cronologică, chiar dacă ar putea lăsa deoparte anumite studii consacrate unor probleme tehnice sau de altă natură. Atenţia noastră principală se concentrează asupra dezvoltării evaluării teologice a operei Sfântului Maxim, în timp ce problemele legate de critică de text, de exemplu, sau de influenţă directă sau indirectă a Sfântului Maxim în vremurile de mai târziu ne interesează numai în măsura în care ele pun în lumină poziţia sa teologică şi contribuie la o astfel de evaluare.

Din punct de vedere cronologic, cercetarea maximiană se poate împărţi, în mare, în *cinci perioade*. *Prima* dintre acestea ne duce până în jurul anului 1930. Este o perioadă de studii sistematice ale doctrinei Sfântului Mărturisitor şi ale unor probleme tehnice şi istorice. La prima categorie trebuie menţionate lucrările lui Weser[50], Straubinger[51] şi Schönfeld[52], dar şi articolele lui Steitz şi Lampen despre dogma Sfintei Euharistii la Sfântul Maxim[53] şi cele ale lui Montmasson despre conceptul de ἀπάθεια[54], şi cel al lui Michaud despre problema *apocatastazei.*[55] La a doua categorie poate fi inclusă lucrarea critică a lui Soppa despre *Diversa capita*[56], material prezentat la Moscova de către Epifanovici[57], şi consideraţiile lui Montmasson despre viaţa Sfântului Maxim[58], ca şi articolele lui Stiglmayr şi Draeseke despre relaţiile Sfântului Maxim cu alţi scriitori şi influenţa lui ulterioară.[59]

---

[50] H.WESER, *S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur*, Diss., Halle – Berlin 1869.

[51] H. STRAUBINGER, „Die Christologie des hl. Maximus Confessor", Bonn 1906.

[52] [51] G.SCHÖNFELD, *Die Psychologie des maximus Confessor*, Diss., Breslau 1918 (netipărită şi nedisponibilă autorului).

[53] C. G. STEITZ, „Die Abendmahlslerhre des Maximus Confessor", *Jahrb. f. deutsche Theol.* 11(1866), pp. 229-238 şi W. LAMPEN, „De Eucharistieleer van S. Maximus Confessor", StC 2 (1926), pp. 33-54.

[54] E. MONTMASSON, „La doctrine de l'apatheia d'apres s. Maxime", EO 14 (1911), pp. 36-41.

[55] E. MICHAUD, „Saint Maxime le Confesseur et l'apocatastase", *Rev. Intern. de Théol.* 10 (1902), pp. 257-272.

[56] W. SOPPA, *Die Diversa capita unter den Schriften des hl. Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung*, Diss., Dresden 1922.

[57] S. L. EPIFANOVITCH, „Materials to serve in the study of the life and works of St. Maximus the Confessor" (în rusă), Kiev 1917.

[58] MONTMASSON, EO 13 (1910), pp. 149-154.

În jurul anului 1930 începe o *a doua* perioadă, caracterizată printr-o atitudine întrucâtva critică faţă de scrierile Sfântului Maxim sau faţă de originalitatea gândirii sale. În privinţa atitudinii critice, M. Viller este cel mai reprezentativ. În articolul său din 1930 a încercat să dovedească dependenţa totală a Sfântului Maxim de Evagrie Ponticul, cel puţin în cea mai importantă lucrare ascetică a Sfântului, *O sută de capete despre dragoste.*[60] Mergând pe o linie similară, Grumel reconstruieşte, pe de o parte, cronologia Sfântului Mărturisitor, arătând că *Vita* este irelevantă, şi, pe de altă parte, demonstrează cel puţin ezitarea Sfântului Maxim cu privire la monotelism, la apariţia lui.[61] Ar mai trebui poate notat că Grumel a consacrat un întreg articol problemei unei posibile dependenţe a Sfântului Maxim de Leonţiu al Bizanţului[62], în privinţa unei teme în care E. Stéphanou a demonstrat, câţiva ani mai târziu, ortodoxia Sfântului Maxim.[63] Tot o caracteristică a situaţiei din această perioadă este şi faptul că Pegon, editând *Capetele* în limba franceză, deşi arată în notele sale diferenţele esenţiale între Evagrie şi Sfântul Maxim, nu se află încă în poziţia de a extrage din ele toate concluziile pozitive.[64] Tot spre sfârşitul acestei perioade, von Balthazar a scris articolul său important în care dovedea că majoritatea Scoliilor la opera Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul au fost greşit atribuite Sfântului Maxim şi că, probabil, ele erau de fapt opera Sfântului Ioan de Skytopolis.[65]

Însă în 1941 au apărut semne clare ale unei noi reevaluări pozitive a Sfântului Maxim. Aceasta a fost la început o atitudine întrucâtva ezitantă, dar mai târziu a devenit din ce în ce mai fermă. Această *a treia* perioadă a continuat până în anii '70, iar teza de faţă a intenţionat iniţial să lărgească această evaluare, încât să acopere anumite aspecte care până atunci nu fuseseră suficient tratate.

---

[59] J. STIGLMAYR, „Maximus Confessor und die beiden Anastasius", *Katholik* 88 (1908), pp. 39-45, şi J. DRAESEKE, „Maximus Confessor und Johanes Scotus Erigena", ThStKr 84 (1911), pp. 20-60 şi 204-229.

[60] M.VILLER, „Aux sources de la spiritualité de Saint Maxime. Les oeuvres d'Evagre le Pontique", RAM 11 (1930), pp. 156-184, 239-268.

[61] Vezi GRUMEL, EO 26 (1927), pp. 24-32 şi 28 (1929), pp. 31-34.

[62] GRUMEL, „La comparaison de l'âme et du corps et l'union hypostatique chez Léonce de Byzance et S. Maxime le Confesseur", EO 25 (1926), pp. 393-406.

[63] E. STÉPHANOU, „La coexistence initial du corps et de l'âme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologète", EO 31 (1932), pp. 304-315.

[64] *Maxime le Confesseur, Centuries sur la charité*, Introducere şi traducere de J. PEGON (SCH9), Paris – Lyon 1945.

[65] VON BALTHASAR, „Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis", Schol 15 (1940), pp. 16-38, retipărită în IDEM, *Kosmische Liturgie*², pp. 644-672.

Este foarte semnificativ faptul că în anul 1941 au apărut trei lucrări dedicate Sfântului Maxim. Mai întâi a fost un studiu foarte scolastic, dar bine sistematizat şi foarte util, asupra doctrinei Sfântului Maxim despre sfinţire şi îndumnezeire, scris de călugărul iezuit, plecat dintre noi, J. Loosen.[66] Studiul porneşte de la premisa că gândirea Sfântului Maxim are o importanţă centrală la sfârşitul perioadei patristice şi, în cadrul sferei sale restrânse, demonstrează clar consecvenţa teologiei Sfântului Mărturisitor, chiar dacă este marcat de o anumită tendinţă de supra-sistematizare. Apoi von Balthazar i-a continuat studiul şi, în lucrarea sa despre aşa-numitele *O sută de capete gnostice*, a prezentat dovezi în favoarea originii lor maximiene[67], deşi, acceptându-le, a considerat necesar să le clasifice ca parţial origeniste, şi astfel să dea loc unei „crize origeniste" în viaţa Sfântului Mărturisitor. Această teorie a devenit, la rândul ei, parte integrantă a marii sale opere publicate în 1941, *Kosmische Liturgie.*[68] Acest lucru nu poate diminua meritul lucrării sale ambiţioase şi generoase, care l-a readus în centrul atenţiei pe Sfântul Maxim, ca fiind unul dintre cei mai de seamă Părinţi bisericeşti, a cărui importanţă a fost subliniată prin numeroase referiri la teologia şi filozofia modernă. Această carte este una dintre primele mari mărturii ale reînvierii studiilor patristice în epoca modernă, după cum se poate observa şi din faptul că încă din 1947 a fost publicată o traducere a ei în limba franceză.[69]

Un alt exemplu de evaluare pozitivă ne-a fost oferit de J. Heintjes, cel care, însă în 1935, a publicat un articol care-l prezenta pe Sfântul Maxim drept învăţător necunoscut al Bisericii[70], dar între anii 1942-1943 el şi-a completat studiile cu două articole pe tema doctrinei Sfântului Maxim despre sfinţire şi îndumnezeire, cuprinzând multă informaţie de valoare.[71]

---

[66] J. LOOSEN, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor* (MBTh 24), Münster (Westf.) 1941.

[67] H. VON BALTHASAR, *Die „Gnostichen Centurien" des Maximus Confessor*, Freiburg i.Br. 1941.

[68] Referirile la această operă vor fi găsite aici cu abrevierea KL^1, iar la cea de a doua ediţie a ei, cu KL^2.

[69] VON BALTHASAR, *Liturgie Cosmique, Maxime le Confesseur*, traducere de L. L'HAUMET şi H.-A. PRENTOUT, Paris, 1947.

[70] HEINTJES, „Een onbekende leraar van ascese on mystiek: Sint Maximus Confessor", în StC 11 (1935), pp. 175-200.

[71] HEINTJES, „De opgang van den menschelijken geest tot God volgens Sint Maximus Confessor", BiNJ 5 (1942), pp. 260-302; 6 (1943), pp. 64-123. (Disertaţia lui HEINTJES, *Sancti Maximi Confessoris de cognitoine humanae doctrina*, din 1937, a rămas nepublicată şi nu am avut-o la dispoziţie.)

Acestea sunt asemănătoare operei lui Loosen, dar mai puţin ştiinţifice, mai scurte şi nu atât de detaliate.

Tendinţa de a reevalua pozitiv opera Sfântului Maxim a fost adâncită şi amplificată în anii '50 de lucrările lui Sherwood, Dalmais, şi Hausherr. În 1952 Sherwood a publicat propria cronologie a vieţii şi operei Sfântului Maxim şi a respins ideea unei crize origeniste în viaţa Sfântului Mărturisitor, idee propagată de von Balthazar.[72] În acelaşi an I. Hausherr şi-a publicat studiul său foarte subiectiv, dar important, despre iubirea de sine, studiu dedicat Sfântului Maxim[73], iar I.-H.Dalmais, care publicase în 1948 o traducere a scrierii *Ep* 2, cu o scurtă introducere, a scris două articole fundamentale, unul, o introducere în gândirea teologică a Sfântului Maxim, iar celălalt, o prezentare a doctrinei foarte importante despre „logoi".[74] În 1953, Dalmais a scris din nou două introduceri valoroase, una despre comentariul Sfântului Maxim la Rugăciunea Domnească[75] şi una despre *Liber asceticus.*[76] Sherwood şi-a continuat opera şi a publicat în 1955 studiul său despre *Ambigua*, unde – împotriva ipotezei lui von Balthazar – a dovedit că Sfântul Maxim respinsese de la început origenismul[77], şi volumul dedicat Sfântului Maxim din seria *Ancient Christian Writers*, în care a oferit o introducere generală foarte extinsă despre gândirea Sfântului Maxim, cu note detaliate la *Liber asceticus* şi la *O sută de capete despre dragoste.*[78]

---

[72] SHERWOOD, *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor* (SA 30), Roma 1952.

[73] I. HAUSHERR, *Philautie. De la tendresse pour soi á la charité, selon Saint Maxime le Confesseur* (Orientalia Christiana Analecta 137), Roma 1952.

[74] Vezi I.-H. DALMAIS, „S. Maxime le Confesseur, Docteur de la Charité", VS (1948), pp. 296-303; „L'œvre spirituelle de s. Maxime le Confesseur", VS Suppl. 21 (1952), pp. 216-226 şi „La théorie des «Logoi» des créatures chez s. Maxime le Confesseur", RSPT 36 (1952), pp. 244-249.

[75] DALMAIS, „Un traité de théologie contemplative: Le commentaire du Pater Noster de s. Maxime le Confesseur", RAM 29 (1953), pp. 123-159.

[76] DALMAIS, „La doctrine ascétique de s. Maxime le Confesseur d'après le *Liber asceticus", Irénikon* 26 (1953), pp. 17-39. Ar trebui adăugat că revista *Irénikon* a publicat încă din anii 1936-1938 o traducere a explicării Sfintei Liturghii de către Sfântul Maxim, *Mystagogia,* cu o introducere de Mme M. LOT-BORODINE, *Irénikon* 13 (1936), pp. 466-472, 595-597, 717-720; 14 (1937), pp. 66-69. 182-185, 282-284, 444-448; 15 (1938), pp. 71-74, 185-186, 276-278, 390-391, 488-492.

[77] SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor* (SA36), Roma 1955.

[78] *St. Maximus the Confessor, The Ascetic Life, The Four Centuries on Charity.* Intr. de P. SHERWOOD. (ACW 21). Westminster-Londra 1955. (Referirile la această operă le veţi găsi aici cu abrevierea ACW.)

A doua ediție a cărții lui Urs von Balthazar, *Kosmische Liturgie* (1961), rezumă excelent aceste eforturi ale celei de a treia perioade, la care mai trebuie adăugate nu numai capitolul lui Dalmais dedicat Sfântului Maxim, din *Théologie de la vie monastique* din același an[79], sau rezumatul său succint asupra poziției și teologiei Sfântului Maxim, din revista canadiană *Sciences Ecclésiastiques*[80], ci și contribuțiile documentate ale lui E. von Ivánka la înțelegerea Sfântului Maxim, pe fundalul atitudinii filozofice origeniste[81], ca și articolele onorifice ale lui W. Völker despre relația Sfântului Maxim cu Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, dedicate lui A. Stohr și lui E. Kosterman.[82]

Această ultimă contribuție a anunțat o nouă monografie a Sfântului Maxim scrisă de Völker, cel care consacrase deja numeroase lucrări teologice doctrinei sfințirii și desăvârșirii duhovnicești la scriitori ca Filon din Atena, Sfântul Clement al Alexandriei, Origen, Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.[83] Sfântul Maxim aduce, desigur, o desăvârșire logică acestei serii admirabile. *Magnum opus* a lui Völker, dedicată Sfântului Maxim, a apărut în 1965: *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*. Mai trebuie menționate în acest context două teze: cea a lui M. Wallace despre teologia afirmativă și negativă a Sfântului Maxim[84] și cea a lui J. D. Zizioulas, despre hristologia sa. Au mai fost anunțate și alte studii.[85] Sfântul Maxim Mărturisitorul a atras în mod evident un număr de teologi de diferite naționalități și confesiuni.

---

[79] DALMAIS, „Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique", în *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, pp. 411-421.

[80] DALMAIS, „La fonction unificatrice du Verbe Incarné dans les œvres spirituelles de Saint Maxime le Confesseur", în *Sciences Ecclésiastiques* 14 (1962), pp. 445-459.

[81] E.VON IVÁNKA, „Der Philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenners mit dem Origenismus", JOBG 7 (1958), pp. 23-49 (cf. IDEM, „Korreferat zu P.Sherwood, Maximus and Origenism", în *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958*, München 1958 [2 pp.]) și IDEM, „Einleitung", în MAXIMOS DER BEKENNER, *All-Eins in Christus*, Einsiedeln 1961, pp. 5-14.

[82] W. VÖLKER, „Der Einfluss Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor", în A. STOHR, *Universitas*, I, Mainz 1960, pp. 243-254, și în *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (TU 77), Berlin 1961, pp. 331-350. Studiul lui V. CROCE asupra metodei teologice a Sfântului Maxim ar trebui de asemenea menționat aici cu aprecierea cuvenită; vezi *Tradizione e ricerca...*, Milano 1974.- Rădăcinile capadociene ale teologiei Sfântului Maxim sunt evidente. Pe această temă, vezi G. C. BERTHOLD, „The Cappadocian Roots...", în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, Fribourg 1982, pp. 51-59.

[83] Vezi VÖLKER, *Fortschrift und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig 1938; IDEM, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Tu 57), Leipzig 1952; IDEM, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (BHTh 7), Tübingen 1931; IDEM, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955; și IDEM, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958.

[84] M.WALLACE, *Affirmation and Negation in the Theology of St. Maximus the Confessor* (în copie dactilografiată), Pontif. Inst. S. Anselmi, Roma 1960.

O *a patra* fază a studiilor dedicate Sfântului Maxim a început în anii '70 și se constituie dintr-un număr de monografii care au pornit de la „Școala" dominicanului M.-J. Le Guillou, care a scris un Cuvânt înainte la fiecare. Primul dintre aceste studii a fost *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur* de A. Riou, conținând o dezvoltare a cosmologiei Sfântului Maxim, studiu care merge mult mai departe decât analiza mea și care clarifică totodată faptul că Sfântul Maxim însuși considera deja rațiunile (λόγοι) energii divine. Mult mai influențat este studiul lui J. M. Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, publicat în 1976. Tendința acestei „școli" de a-l interpreta pe Sfântul Maxim după tiparul tradiției teologice apusene este evidentă. Sfântul Maxim este în mod evident o persoană care nu poate fi interpretată numai ca teolog bizantin. În gândirea sa teologică sunt multe elemente care indică faptul că el este atât „apusean", cât și „răsăritean" (aprecierea papalității și pregătirea pentru o valorificare pozitivă a doctrinei „filioque", de exemplu). Totuși, a-l considera „tomist" ar fi prea mult!

Al treilea studiu din această serie are o temă restrânsă, dar convingătoare. A fost publicat în 1979 de către F.-M. Lethel și intitulat *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Maxime le Confesseur.* Acest studiu arată faptul că lupta pentru cele două voințe în Hristos nu a fost o preocupare ocazională sau teoretică a Sfântului Maxim, ci a avut o importanță hristologică crucială. Nu pot fi negate implicațiile ei antropologice. În ceea ce mă privește, trebuie să admit că nu îmi dădusem seama de felul cum descrierea momentului din Grădina Ghetsimani, făcută de Sfântul Maxim, constituie o afirmație esențială a statutului omului (în Hristos), ca fundamental liber în alegerea existențială.

Culminarea acestei serii impresionante de studii o reprezintă cartea lui P. Piret din 1983, *Le Christ et la Trinité. Selon Maxime le Confesseur.* Și aici avem câteva traduceri valoroase. Studiul adâncește analiza modului cum înțelege Sfântul Maxim problema celor două voințe în Hristos, dar o leagă și de fundamentul său trinitar (pe care nu l-am dezvoltat destul de mult aici, ci în *Man and the Cosmos*).

---

[85] Vezi SHERWOOD, „Survey on recent work on Saint Maximus the Confessor", *Traditio* 20 (1964), p. 436. Acest articol conține și evaluarea cercetării moderne asupra Sfântului Maxim de către Sherwood. Pentru mai multe detalii despre cărțile menționate la paginile 17 și 18 de mai jos, vezi Bibliografia.

Un studiu paralel de mare importanță din această perioadă este disertația lui F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, din 1980. Este o analiză foarte echilibrată a aspectului antropologic al hristologiei Sfântului Maxim, în care însuşi conceptul de περιχώρησις joacă un rol important.

Punctul culminant al acestei serii de studii consacrate Sfântului Maxim îl reprezintă volumul simpozionului din 1980, editat în 1982 de către F. Heinzer şi Chr. Scönborn, cu titlul *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980.* În acelaşi timp, contribuţiile individuale din acest volum indică noi arii de cercetare a operei Sfântului Maxim.

Astfel apare a *cincea* şi ultima perioadă. Consider ca aparţinând acestei perioade cartea mea, *Omul şi cosmosul*, deşi ea rezumă reflecţii, fără să deschidă noi drumuri. Însă lucrarea cea mai impresionantă a acestei perioade este studiul lui P. M. Blowers, *Quaestiones ad Thalassium: Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor* (1991), o analiză pătrunzătoare a metodei de exegeză a Sfântului Maxim. Punctul de pornire al acestei lucrări este ediţia critică a lui C. Laga şi C. Steel.

Tot în această ultimă perioadă trebuie menţionat şi studiul, încă în desfăşurare, al lui J. P. Farrell, asupra conceptului de voinţă liberă la Sfântul Maxim (concentrând într-un fel de rezumat lucrările anterioare, deşi nu totdeauna foarte convingător), *Free Choice in St. Maximus the Confessor* (1989). Farrell a mai făcut şi o traducere importantă: *Disputation with Pyrrhus.* În acest context, mai pot fi menţionate numeroase contribuţii de mai mică anvergură. Se pare că situaţia prezentă a studiilor asupra operei Sfântului Maxim se caracterizează prin lucrări de cercetare mai detaliate. După cum Blowers a subliniat, sunt multe de făcut în acest domeniu. Textele Sfântului Maxim au fost folosite mai mult pentru rezumări sistematice decât pentru particularităţile lor intrinsece.

În toată această perioadă, antropologia Sfântului Maxim a fost studiată mai ales în contextul hristologiei, dar nu a existat încă nici un studiu consacrat în întregime antropologiei Sfântului Maxim până la acesta. Cea mai apropiată de preocuparea mea este recenta monografie a Sfântului Maxim scrisă de filozoful şi teologul francez J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur,* prezentată ca lucrare de doctorat la Facultatea de Teologie protestantă din Strasbourg, în 1994 (şi urmând a fi publicată sub formă de carte). Acest studiu admirabil, pe care de abia am putut să-l menţionez aici, nu acoperă totuşi întreaga arie a studiului de faţă. De aceea, această nouă ediţie îmi pare a fi, în cele din urmă, bine motivată.

Aspectele antropologice sunt tratate, desigur, în lucrările majore ale lui von Balthasar şi Sherwood (ca şi ale altora de după ei), dar, întrucât studiul lui von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, se concentrează în special asupra cosmologiei, iar lucrarea lui Sherwood despre *Ambigua* şi alte contribuţii au ca centru de interes respingerea de către Sfântul Maxim a origenismului, aceste aspecte servesc ca elemente ale unei alte viziuni sau ale unei altfel de argumentaţii decât cea pur antropologică.[86] Pe de altă parte, Dalmais a manifestat de la început un interes deosebit pentru argumentaţia antropologică, în special în raportul ei cu teologia ascetică şi mistică a Sfântului Maxim[87], şi a contribuit recent cu alte expresii ale acestui interes, prin articole consacrate antropologiei spirituale a Sfântului Mărturisitor[88], însă acest mare expert în gândirea Sfântului Maxim nu a avut niciodată ocazia să adune tot materialul într-un singur studiu mai amplu. Se simte încă nevoia unei monografii care să abordeze teologia şi spiritualitatea Sfântului Maxim în primul rând din perspectiva concepţiei sale despre om.

Lucrarea de faţă este o încercare de a răspunde acestei necesităţi. A fost scrisă cu convingerea clară că antropologia Sfântului Maxim deţine cheia întregii sale teologii şi că această antropologie, la rândul ei, este rodul reflecţiei personale a Sfântului Mărturisitor asupra convingerilor hristologice ale Sinodului de la Calcedon, aşa cum au fost ele mai târziu demonstrate şi explicate de Sinodul de la Constantinopol din 553. Poziţiile doctrinare şi personale ale Sfântului Maxim – ca şi remarcabilul său eclectism – sunt motivate de viziunea asupra omului ca centru al creaţiei lui Dumnezeu şi ca subiect particular al Providenţei Sale, de viziunea asupra omului ca microcosmos şi mediator. Spiritualitatea creştină înseamnă pentru el restituirea acestui microcosmos şi împlinirea funcţiei mediatoare a omului. De aceea totul se orientează de la Întruparea lui Hristos, prin care această restituire şi împlinire devine o realitate deschisă omului. Unitatea care nu afectează diferenţele constituie taina Întrupării, dar în ea se află şi taina omului şi a lumii.

---

[86] Acest lucru este adevărat şi cu privire la contribuţia lui SHERWOOD la Congresul internaţional al bizantinologilor de la München, 1958, deşi într-o mare măsură se ocupă de afirmaţiile antropologice ale Sfântului Maxim; vezi IDEM, Maximus and Origenism. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ, în *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress* (27 pp.).

[87] Acelaşi lucru este adevărat şi în privinţa lui HAUSHERR.

[88] DALMAIS, „L'anthropologie spirituelle de saint Maxime le Confesseur", în *Recherches et Débats* 36 (1961), pp. 202-211 şi „La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Eglise", în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 13-25. În legătură cu aceasta mai trebuie menţionat K.-H. UTHEMANN, „Das anthropologische Modell der hypostatischen Union bei Maximus Confessor", *ibid.*, pp. 223-233.

Numai dragostea, ca factor unificator, este, pentru Sfântul Maxim, capabilă să combine aceste elemente într-o unică lucrare divino-umană, pentru că ea îi include pe toți și respectă libertatea tuturor.

În capitolele următoare, vom încerca să prezentăm diferitele aspecte ale viziunii antropologice a Sfântului Maxim Mărturisitorul pornind de la hristologia sa, trecând prin cosmologie și ajungând la subtilitățile doctrinei despre desăvârșire. Din rațiuni evidente – cum ar fi legătura clară a Sfântului Maxim cu o lungă tradiție de gândire creștină, în care s-a format și eclectismul cuprinzător ce caracterizează relația sa cu predecesorii săi (ca Evagrie, Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, Sfinții Părinți Capadocieni, Sfântul Nemesius din Emesa etc.) –, această prezentare va include inevitabil secțiuni de studiu comparativ. Secțiunile vor fi lărgite în punctele de interes special, acolo unde prezentările sistematice ale unui astfel de material comparativ lipsesc sau sunt insuficiente sau acolo unde pare a fi necesară o cunoaștere detaliată a cadrului cultural al Sfântului Maxim pentru înțelegerea poziției sale, ca și pentru argumentarea tezei însești. În alte situații, cu toate că o prezentare similară de material comparativ ar fi la fel de interesantă *per se*, a trebuit abandonată, fiind de mai mică importanță pentru argumentația și scopul general al acestei lucrări.

Concentrarea atenției noastre asupra antropologiei Sfântului Maxim și asupra aspectelor care pot să evidențieze în mod special originalitatea și consistența poziției lui teologice ne determină să lăsăm deoparte elemente foarte importante ale gândirii sale, dar care sunt mai puțin relevante pentru tema noastră. Astfel de elemente ar fi eclesiologia Sfântului Maxim și doctrina sa despre Sfintele Taine, principiile sale exegetice, cunoașterea practică a exercițiilor duhovnicești de către el etc. Tot aici mai trebuie amintită doctrina Sfântului Maxim despre Sfântul Duh și rolul Sfântului Duh în diverse etape ale dezvoltării duhovnicești, la care ne vom întoarce cu diverse ocazii, dar căreia nu îi vom acorda nici o secțiune specială. Motivul acestei omiteri este în special faptul că dorim să ne concentrăm atenția asupra punctelor unde influența convingerilor hristologice ale Sfântului Maxim, ca esență a întregii sale gândiri, se poate vedea cel mai clar, în vreme ce convingerile pneumatologice pe care le împărtășește cu tradiția răsăriteană în general sunt de mai mică importanță în contextul nostru.[89]

---

[89] LOOSEN, în *Logos und Pneuma*, pp. 87-126, oferă o prezentare sistematică a înțelegerii termenului πνεῦμα la Sfântul Maxim și în mod special a rolului lui πνεῦμα în cadrul dezvoltării și desăvârșirii duhovnicești a omului. Rezumă cele mai importante aspecte ale acestei teme, dar în același timp arată clar – chiar și prin caracterul ei foarte formal și prin di-

Perspectiva noastră este doar teologică. Din acest motiv, aspectele care țin mai mult de domeniul istoriei şi fenomenologiei religiei au trebuit neglijate. Punctele de vedere strict filozofice sunt introduse numai în măsura în care aparțin contextului necesar pentru înțelegerea gândirii Sfântului Maxim sau atunci când oferă un cadru de înțelegere al unui anumit accent sau aspect particular al argumentării sale.

---

mensiunea destul de restrânsă – că doctrina Sfântului Maxim nu este originală sub acest aspect, nici aşa de interesantă încât să fie comparabilă cu doctrina sa despre Logos şi λόγοι.

CAPITOLUL I

Fundamentul hristologic

A. Moştenirea calcedoniană şi teologia Sfântului Maxim despre Întrupare

Este un lucru general acceptat printre teologi faptul ca dogma despre Hristos şi teologia Întrupării formează centrul gândirii Sfântului Maxim. Ar fi suficient să amintim aici afirmaţiile lui Sherwood. Din perspectiva lui, sistemul teologic al Sfântului Maxim formează un întreg cuprinzător, o sinteză, iar centrul acestei sinteze este „taina lui Hristos"[1], care este acelaşi lucru cu „taina iubirii"[2]. Alţi specialişti în teologia Sfântului Maxim au făcut aceleaşi generalizări.[3] Oricine se apleacă asupra scrierilor Sfântului Maxim poate observa adevărul acestor opinii.

Este însă tot atât de evident faptul că tipul de hristologie cu care vom lucra în acest caz este strâns legat de formulările Sinodului de la Calcedon. Pentru Sfântul Maxim, Întruparea înseamnă tocmai unirea ipostatică a naturii divine şi umane. Termenii-cheie ai teologiei calcedoniene se regăsesc peste tot în scrierile Sfântului Maxim; într-adevăr, se poate chiar demonstra că aceste aluzii frecvente la Calcedon indică direcţia principala a gândirii sale şi merg mult dincolo de ceea ce ţine de o teologie a Întrupării într-un sens mai restrâns.[4]

---

[1] Vezi SHERWOOD, în ACW, p. 29.

[2] SHERWOOD, *op. cit.*, p. 91.

[3] Vezi, de exemplu, LOOSEN, *Logos und Pneuma*, p. 50; HEINTJES, StC 11 (1935), p. 194 şi IDEM, BiNJ 6 (1943), p. 78 f.; DALMAIS, *Irénikon* 26 (1953), p. 21; HAUSHERR, *Philautie*, pp. 151-154, şi nu mai puţin VON BALTHASAR, KL^2, pp. 62 f., 66 şi 204 ff.

[4] De exemplu putem găsi termenul ἀδιαίρετος în *Ep* 15; PG 91, 560 D; ἀδιαιρέτως în *Ep* 13; PG 91, 524 D; *Amb* 5; PG 91, 1052 B; *Amb* 7; 1097 B; *Amb* 10; 1136 B; *Amb* 41; 1312C (împreună cu ἀδιαίρετος). Vezi şi VON BALTHASAR, KL^2, pp. 37, 55, 232. Mult mai frecvent sunt însă folosiţi termenii ἀσύγχυτος şi ἀσυγχύτως; vezi de exemplu *Ep* 12; PG 91, 469 AC; *Ep* 15; 557D; *Amb* 3; PG 91, 1040 C; *Amb* 4; 1044D; *Amb* 7; 1077 C; *Amb*

Putem să mergem însă mai departe şi să afirmăm că dependenţa Sfântului Maxim de Calcedon şi de teologia lui nu-şi află cea mai puternică expresie într-o repetare intenţionată a formulelor Sinodului, ci într-o reflectare teologică asupra conţinutului său hristologic, care se dovedeşte astfel a fi decisivă într-o diversitate de contexte teologice. Şi în special perspectiva Sfântului Maxim asupra problemei *communicatio idiomatum* a celor două naturi este cea care merită atenţia noastră, întrucât aici se pare că, într-o anumită măsură, a adus o contribuţie de iniţiator, mai ales pentru că a aşezat în gândirea sa o bază bine elaborată, un fundament bine conceput pentru teologia îndumnezeirii şi desăvârşirii duhovniceşti.

Nici ideea de *communicatio idiomatum* (comunicarea însuşirilor) în sine, nici centralitatea ei nu sunt, desigur, o inovaţie a Sfântului Maxim. Ideea avea deja un loc central. Încă dinainte de Sinodul de la Calcedon începuse să se folosească – cu un scop mai mult sau mai puţin definit –, iar după Calcedon – ca de altfel de-a lungul întregului secol al VI-lea –, se pare că ajunsese să fie un lucru foarte obişnuit a se atribui însuşirile divine lui Hristos-Omul şi însuşirile umane lui Hristos-Dumnezeu, într-un mod mai mult sau mai puţin mecanic. Diverse cercuri şi grupuri au dezvoltat ideea în diferite feluri. S-a pus în evidenţă, foarte corect, faptul că atributul de *Theotokos* (Născătoare de Dumnezeu) presupune o formă de *communicatio idiomatum* şi că aşa-numita formulă teopashită, utilizată în cercurile „monofizite": *unus ex Trinitate passus est* (Unul din Treime a pătimit) reprezintă o aplicare particulară a aceleiaşi idei.[5]

Ideea unei *communicatio idiomatum* se întîlneşte încă de la Sfântul Irineu şi într-o mare măsură, la Origen; este deja preluată şi dezvoltată în Biserica primară[6], chiar dacă a fost actualizată în special în secolul al V-lea şi a dobândit o funcţie mai clară după Sinodul de la Calcedon. La Apolinarie, ideea capătă o poziţie dominantă[7], în timp ce, pe de altă parte, antiohienii au considerat utilizarea prea frecventă a formulărilor *communicatio* a fi periculoasă. Evaluarea ei pozitivă de către Apolinarie a provocat la Nestorie o

---

10; 1176 C; *Amb* 27; 1269 B (ἀσύγχυτος); şi *ThPol* 15; PG 91, 169 B; *Pyrrh*; PG 91, 296 D; *Amb* 5; 1052 B; 1053 B; 1057 D; *Amb* 7; 1077 C; 1097 B şi *Amb* 42; 1320 B (ἀσυγχύτως). Vezi VONBALTHASAR, KL^2, pp. 37, 54 f., 57, 150, 158, 204, 230, 250 şi 330. De asemenea, este folosit şi ἀτρέπτως, de exemplu în *Thal* 22; CCSG 7, p. 137; *Ep* 15; PG 91, 556 D şi *Amb* 42; PG 91, 1320 C (vezi de asemenea şi ἀναλλοιώτως, *Thal* 22; CCSG, p. 137.) ἀχωρίστως este chiar destul de frecvent folosit de Sfântul Maxim; vezi de exemplu *Amb* 4; PG 91, 1044 D; *Amb* 5; 1049 C şi 1052 C.

[5] Vezi E. AMANN, *art.* „Théopaschite", DTC 15, col. 505 ff.

[6] Vezi A. MICHEL, *art.* „Idiomes", DTC7: 1, col. 596 ff.

[7] Vezi A. GRILLMEIER, „Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon", Chalk I, p. 112.

limitare negativă corespunzătoare. Conform modificării sale, *communicatio idiomatum* se poate aplica numai *persoanei* în care s-a realizat unirea, lui Hristos. Dar Logosului divin şi naturii umane în sine, aplicarea ei este interzisă.[8] Însă o astfel de atitudine restrictivă faţă de idee era deja cunoscută mai dinainte[9] şi s-a regăsit mai târziu şi printre ortodocşi. Astfel, la sfârşitul secolului la V-lea, papa Ghelasie susţine, desigur, ideea de *communicatio idiomatum*, dar, în acelaşi timp, este foarte dornic să sublinieze că aceasta nu are nici o influenţă asupra naturilor.[10] Într-un fel, era mai uşor pentru monofiziţi să folosească ideea fără rezerve.[11] De fapt, a ajuns mai târziu să joace un rol foarte important în monofizism – de exemplu la Severus. Însă acest lucru nu l-a împiedicat pe un om ca Sahdona, care se afla în relaţie strânsă cu nestorienii, să propovăduiască o *communicatio idiomatum* reală.[12]

Aşadar, contribuţia personală a Sfântului Maxim în această privinţă trebuie căutată în altă direcţie. Aşa cum vom vedea mai târziu, utilizarea nelimitată şi iresponsabilă a ideii de *communicatio* într-un sens mai formal îi este, de fapt, străină Sfântului Maxim. Contribuţia sa la dezvoltarea teologică pe acest plan este, prin urmare, mai puţin legată de ideea de *communicatio idiomatum* în sine, cât de elaborarea ideii de întrepătrundere reciprocă, de *perihoreză*. Această ultimă idee devine centrală în teologia Sfântului Maxim şi se dezvoltă astfel încât ajunge să modifice şi să modereze ideea de *communicatio*.

Importanţa realizării Sfântului Maxim este cel mai bine ilustrată în faptul că termenul *perihoreză* – ca expresie a felului de relaţie de *communicatio* care există între natura divină şi cea umană în Hristos – pare să fi fost folosit prima oară chiar de Sfântul Maxim.[13] În scrierea lui Pseudo-Chiril, *De sacrosanta Trinitatae*, găsim acest termen cu sens asemănător[14], dar tratatul nu poate fi anterior Sfântului Maxim. Mai degrabă pare să fi fost influenţat de ideile Sfântului Maxim într-un fel care ne aminteşte de Sfântul Ioan Damaschinul.[15]

---

[8] Vezi MICHEL, *art. cit.*, col. 597.

[9] Spre exemplu, atât antiarianul Eustatie al Antiohiei, cât şi arianul Eusebie de Emesa au adoptat o astfel de atitudine; vezi GRILLMEIER, *art. cit.*, pp. 128 şi 134.

[10] Vezi F.HOFMANN, „Der Kampf de Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Grossen bis Hormisdas", Chalk 2, p. 63 f.

[11] Vezi, de exemplu, J. LEBON, „La christologie du monophysisme sévérien", Chalk I, p. 568 şi n. 98.

[12] Vezi W. DE VRIES, „Die syrisch-nestorianische haltung zui Chalkedon", Chalk I, p. 634.

[13] Vezi G.L. PRETIGE, *God in Patristic Thought*^{2}, Londra 1952, p. 291.

[14] Ps.-Chiril, *De Sacrosancta Trinitate*, 22; PG 77, 1164 A; 24; 1165 C; 27; 1172 D.

[15] În realitate, găsim acest tratat încorporat în lucrarea Sfântului Ioan, *De fide ortodoxa* (deşi nu cap. 22) şi s-a argumentat că ar putea fi chiar o operă a Sfântului Ioan. Vezi J. M. HOECK, *art.* „Joh. von Damaskus", LThK^2, 5(1960), col. 1024.

Ce înseamnă atunci *perihoreză* la Sfântul Maxim? Răspunsul la această întrebare este de primă importanță, mai întâi pentru că ne poate ajuta în chip hotărâtor să definim caracterul poziției calcedoniene a Sfântului Maxim. Dacă Sfântul Maxim înțelege *perihoreza* mai mult sau mai puțin exclusiv, ca pătrundere divină în natura umană, atunci ezitarea inițială asupra împotrivirii față de începuturile monotelismului, pe care unii teologi au găsit-o în primele scrieri[16] ale Sfântului Maxim, s-ar putea confirma, întrucât această perspectivă unilaterală asupra ideii de *communicatio idiomatum* era familiară în cercurile „monofizite". Pe de altă parte, dacă Sfântul Maxim utilizează conceptul de *perihoreză* numai cu rezerve puternice, sub toate aspectele, atunci ar deveni evidentă tendința antiohiană.

Problema se complică și mai mult prin faptul că au fost prezentate opinii parțial contradictorii de către teologi interesați în mod special de acest aspect al teologiei Sfântului Maxim.[17] Există un acord general[18] asupra faptului că preocuparea Sfântului Maxim pentru ideea de *communicatio* este strâns legată de interesul său pentru lucrările lui Hristos, dar părerile au fost împărțite cu privire la natura acestei preocupări. Un cărturar mai vechi și sistematic, ca H. Weser, a remarcat deja poziția centrală a termenului *perichoresis* în teologia Sfântului Maxim, însă el l-a definit destul de vag, arătând că cele două naturi ale ipostasului se rotesc în mod mistic și se mișcă una în cealaltă ca roțile celor patru creaturi din Ezechia 1:16 și „post personale unionem et actiones et qualitates secum communicant".[19]

Dar Weser merge mai departe și ajunge la o concluzie îndeajuns de definită, spunând că voința divină exercită o dominație superioară asupra voinței umane în acest proces.[20] Din acest punct de vedere, pătrunderea trebuie înțeleasă în primul rând ca o activitate dumnezeiască. O părere similară poate fi găsită la G. L. Prestige, care, la fel, atribuie Sfântului Maxim o poziție foarte importantă în ceea ce privește dezvoltarea mai departe a ideii de

---

[16] Vezi Introducerea, pp. 22-23 mai sus.

[17] Faptul că a fost neglijat de LOOSEN, *Logos und Pneuma*, unde nici măcar nu este menționat termenul *perichoresis*, este surprinzător.

[18] VON BALTHASAR, KL^2, p. 253 subliniază chiar că termenul ἀντίδοσις (*communicatio*) are un sens activ la Sfântul Maxim. Acest termen este, de fapt, un echivalent al lui περιχώρησις.

[19] WESER, *S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione*, p. 15.

[20] Vezi WESER, *op. cit.*, p. 16: „Apparet etiam hoc loco humanitatem privilegia sua non satis conservare". Însă și Sfântul Maxim dezvoltă o soteriologie care se bazează pe cooperarea dintre natură și har; vezi B. STUDER, „Zur Soteriologie des Maximus", în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 239-246.

communicatio. Prestige porneşte de la sensul pe care Anaxagoras îl dă cuvântului *perichoresis*, „rotaţie" [21], şi îl traduce în opera Sfântului Maxim – într-un anume context nehristologic – ca „împlinirea cercului"[22]. În contextul hristologic însă, el recunoaşte un sens fundamental de „reciprocitate a acţiunii"[23], dar îl defineşte mai târziu, referindu-se la sensul original al termenului, ca „rotire de la un punct de plecare înapoi către acel punct". El subliniază că noi găsim totdeauna la Sfântul Maxim o *perichoresis* „spre" (ἐις sau πρός), dar niciodată „în" sau „prin" fiecare. Folosind termenul, accentuează Prestige, Sfântul Maxim intenţionează să arate nu unitatea lui Hristos ca atare, ci activitatea unificată a celor două naturi.[24] Prestige continuă să analizeze cum foloseşte termenul Pseudo-Chiril, utilizare pe care el o înţelege ca pe o dezvoltare în continuare a intenţiilor Sfântului Maxim, şi ajunge, la sfârşit, la concluzia caracteristică că procesul este, în cele din urmă, unilateral şi că metafora de care ne ocupăm nu este deosebit de relevantă sau potrivită pentru scopul ei. Prestige o consideră mai mult sau mai puţin un joc de cuvinte.[25]

Însă împotriva unei asemenea opinii H. A. Wolfson a reacţionat puternic, sprijinit pe deplin de conţinutul textelor. Wolfson subliniază faptul că Sfinţii Maxim şi Dionisie Pseudo-Areopagitul nu ezită niciodată să vorbească despre pătrunderea „în" cealaltă natură şi că procesul exprimat prin conceptul de *perihoreză* nu este un proces unilateral, ci reciproc. Dar Wolfson restrânge într-o oarecare măsură importanţa acestei afirmaţii, subliniind în acelaşi timp că raţiunea atitudinii curajoase din partea acestor scriitori vechi creştini este faptul că, în ceea ce priveşte „înomenirea" naturii divine sau pătrunderea naturii umane în cea divină, se face referire, de fapt, la *Întrupare*.[26] Wolfson a făcut aici aluzie la secretul utilizării de către Sfântul Maxim a conceptului de *perihoreză,* fără a se referi la complexitatea şi bogăţia gândirii sale teologice asupra Întrupării şi fără a oferi ceva mai mult decât o critică formală a poziţiei pe care o găsim la Weser şi la Prestige. Mai multă pătrundere în teologia Sfântului Maxim găsim, de fapt, la V. Lossky, care arată că impresia de unilateralitate pe care am putea-o deduce din texte se leagă de faptul că procesul *perihorezei* este gândit, fireşte, ca pornind de la

---

[21] Vezi LIDDEL&SCOTT, *Greek-English Lexicon* II, cuvântul περιχώρησις.

[22] *Thal* 59; CCSG 7, p. 53.

[23] PRESTIGE, *op. cit.*, p. 293.

[24] Vezi *ibid.*, p. 294.

[25] Vezi *ibid.*, p. 294 f.

[26] H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Mass. 1956, p. 424 f.

Dumnezeu – şi, prin urmare, de la natura divină –, deoarece *perihoreza* este o parte a iconomiei mântuirii, dar că atunci când Întruparea devine o realitate, acest lucru înseamnă, atât pentru Sfântul Maxim, cât şi pentru Sfântul Ioan Damaschin, că natura umană este într-adevăr făcută să poată pătrunde în natura divină.[27]

Discuţia teologilor cu privire la ideea *perihorezei* în opera Sfântului Maxim necesită, evident, mai multă clarificare, o analiză mai atentă a textelor în care această idee este exprimată foarte explicit. Vom vedea că o astfel de analiză ne va oferi nu numai o viziune mai clară a contribuţiei personale a Sfântului Maxim la teologia hristologică, ci şi a fidelităţii sale fundamentale faţă de Calcedon.

Dacă Sfântul Maxim este primul scriitor creştin care a dat termenului de *perihoreză* o poziţie centrală în hristologia ortodoxă, nu este greu să ne dăm seama *de unde* a pornit. Indirect, el însuşi ne-a indicat. În Scoliile la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul există undeva o referinţă[28], aparent făcută chiar de Sfântul Maxim[29], la *Ep* 101 a Sfântului Grigorie de Nazianz, unde Sfântul Grigorie vorbeşte, cu referire la Ef. 3,17, despre sălăşluirea lui Hristos în om şi despre o anumită „amestecare" (κρᾶσις) a celor două naturi şi a atributelor lor. Sfântul Grigorie continuă: „(...) şi pătrunzând (περιχωρῶν) una în cealaltă în virtutea adeziunii lor reciproce (συμφυΐα)".[30] În context, comunicarea reciprocă de atribute pare să fie văzută mai mult ca o consecinţă a *perihorezei* decât ca o cauză a ei. Şi tocmai această tendinţă trebuie să-l fi atras pe Sfântul Maxim, care este mult mai interesat de *perihoreză,* ca expresie a lucrării, decât de comunicarea reciprocă a atributelor divine ca atare. Pornind, probabil, de la verbul περιχωρεῖν, pe care îl foloseşte Sfântul Grigorie, Sfântul Maxim a dezvoltat propria sa concepţie despre *perihoreză.*[31]

---

[27] V. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Londra 1957, p. 145 f. Faptul că Lossky combină acest lucru cu doctrina „energiilor" divine este o altă problemă, ce nu poate fi tratată aici.

[28] PG 4, 533 C.

[29] Potrivit lui VON BALTHASAR în KL², p. 255, n. 11, acest pasaj ar trebui să fie atribuit Sfântului Maxim, deşi majoritatea scoliilor sunt atribuite lui Ioan de Skytopolis (vezi KL², pp. 644-672).

[30] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Ep*. 101; PG 37, 181 C. Această scrisoare mai este citată în alt loc de către Sfântul Maxim, vezi *Amb* 42; PG 91, 1336 A. În privinţa acestui context şi a folosirii conceptului de către Sfântul Maxim, vezi, mai departe, P. PIRET, *Le Christ et la Trinité*, p. 349 ff.

[31] Despre folosirea termenului de către Sfântul Grigorie într-un context nehristologic, vezi, de exemplu, *Or*. 18; PG 35, 1041 A şi 22: 4; 1136 B.

La Sfântul Maxim acest concept pare de fapt să fie foarte bogat, mai ales atunci când se adaugă la textele unde întâlnim termenul *perihoreză* ca atare alte texte în care se dezvoltă idei similare sau identice, fără utilizarea explicită a substantivului περιχώρησις sau a verbului περιχωρεῖν. Pentru nevoia de claritate, vom încerca aici să sistematizăm diferitele aspecte întâlnite la Sfântul Maxim ale acestei idei.

a. Mai întâi trebuie să recunoaştem – aşa cum Weser şi Prestige au subliniat – un accent fundamental pe ideea de pătrundere divină în sfera umanului. Întruparea este deja, în sensul ei fundamental, o *perihoreză*.[32] Este totuşi greu să dovedim că Sfântul Maxim vede actul iniţial al Întrupării divine ca fiind elementul caracteristic al ideii de *perihoreză*. Pentru că termenul *perihoreză* este frecvent folosit numai în relaţie cu îndumnezeirea şi cu relaţia reciprocă dintre uman şi divin în procesul de îndumnezeire, ea însăşi un dar al harului. Cel mai clar exemplu de utilizare a termenului care se referă la pătrunderea divinului în lumea umanului ca atare este un pasaj, *Thal* 59[33], care conţine o înlănţuire de definiţii; citim acolo – şi chiar şi aici, cu referire la întruparea care se petrece în fiecare credincios în parte – că adevărata revelaţie a obiectului credinţei este pătrunderea (περιχώρησις) inefabilă a acestuia în cel credincios, pe măsura credinţei acestuia.[34] Însă această *perihoreză* este ea însăşi definită ca urcuş (ἐπάνοδος) al credincioşilor către Cel ce este Începutul şi Sfârşitul.[35] Prin urmare, teologi ca Weser şi Prestige par să fi pus prea mult accent pe primul aspect al procesului de *perihoreză* şi să subestimeze al doilea aspect.[36] În *Myst* 2, de exemplu, avem o paralelă clară

---

[32] Faptul că Sfântul Maxim dezvoltă în acelaşi timp o teologie a Întrupării, cu un orizont mult mai larg, trebuie lăsat deoparte aici.

[33] CCSG 22, p. 51 ff.

[34] CCSG 22, p. 53: ἡ κατὰ ἀναλογίαν τῆς ἐν ἑκάστῳ πίστεως ἄρρητος τοῦ πεπιστευμένου περιχώρησις. Remarcaţi însă în acest text rolul activ al credinţei umane (πεπιστευμένου) în relaţie cu revelaţia aceasta (ἀποκάλυψις). Expresia κατὰ ἀναλογίαν este importantă în acest context. Ea trebuie comparată cu formula *tantum-quantum*, care va fi tratată în paragraful de mai jos.

[35] CCSG22, p. 53. Termenul ἐπάνοδος nu trebuie neapărat tradus prin „întoarcere".

[36] Trebuie remarcat însă că Prestige considera tocmai acest ultim text ca suport al părerii sale că nu există o pătrundere reciprocă a celor două naturi, în adevăratul sens al cuvântului, ci doar o mişcare circulară dintr-un punct fix înapoi către acel punct; vezi PRESTIGE, *op.cit.*, p. 293. Dar în felul acesta, Prestige nu a observat lucrul important, că perihoreza umană, despre care Sfântul Maxim vorbeşte la fel de des ca şi despre cea dumnezeiască, nu este concepută de Sfânt ca o întoarcere către un punct fix de plecare. Interpretarea perihorezei la Prestige, ca mişcare într-o singură direcţie, nu reuşeşte să explice textele. Pasajul pe care l-am citat vorbeşte, mai degrabă, în favoarea opiniei lui Wolfson, că Întru-

– deşi nu într-un context hristologic –, unde, cu toate că termenul de *perihoreză* nu este folosit, Sfântul Maxim vorbeşte despre o relaţie de transfer între nivelurile inteligibile şi sensibile ale ordinii create. Căci şi acolo Sfântul Maxim scoate în evidenţă o anumită reciprocitate în care elementele diferite rămân neamestecate (ἀσυγχύτως) unele în raport cu altele.[37]

b. Până acum nu apare încă elementul caracteristic al gândirii Sfântului Maxim, adică nu înainte de a ajunge la al doilea aspect al ideii de *perihoreză* şi anume pătrunderea umanului în sfera divinului. Un bun exemplu al acestui aspect se găseşte în *Amb 5*, unde pătrunderea (Sfântul Maxim foloseşte verbul περιχωρεῖν) naturii umane în *totalitatea* naturii divine se consideră a fi rodul acelei uniri fără amestecare (ἀσυγχύτως) cu natura divină, care s-a petrecut în Hristos. În felul acesta, spune Sfântul Maxim, absolut nimic din ceea ce este uman nu rămâne separat de divinul, cu care s-a unit în mod ipostatic.[38] Acest text arată clar că termenul *perihoreză* nu este doar o expresie a predominanţei divine asupra umanului, ci, mai degrabă, este considerat ca expresie potrivită a unirii fără amestecare în consecinţele ei de deplină reciprocitate. După părerea Sfântului Maxim, *perihoreza* umană nu este iluzorie, ci reală. Wolfson a făcut o referire foarte corectă la acest text în critica sa la adresa lui Prestige.[39]

c. În scrierile Sfântului Maxim termenul *perihoreză* exprimă în primul rând tocmai acest aspect de *reciprocitate* în cadrul unei relaţii divino-umane înţelese în mod calcedonian. De aceea această reciprocitate trebuie introdusă aici ca un al treilea aspect, căci peste tot unde Sfântul Maxim vorbeşte despre *perihoreză* vorbeşte şi despre o *pătrundere reciprocă*. Fondul acestei poziţii se regăseşte firesc în aspectul reciprocităţii (observaţi expresia εἰς ἀλλήλας), pe care l-am remarcat deja la Sfântul Grigorie de Nazianz.[40]

---

parea dumnezeiască şi îndumnezeirea omului sunt mai mult sau mai puţin acelaşi proces. Mai trebuie notat că presupunerea lui Prestige, că *Thal* 59 este „un exemplu neutru, care nu are legătură cu teologia", nu face interpretarea sa mai plauzibilă!

[37] PG 91, 669 BC. Paralela este elaborată aici şi în legătură cu Biserica de pe pământ, în relaţie cu lumea de sus şi, în acel context, cel puţin, se foloseşte cuvântul προσχωρεῖν; Vezi *loc. cit.*

[38] PG 91, 1053 B.

[39] Vezi Wolfson, *op. cit.*, p. 425, unde mai găsim şi următorul comentariu rezumativ: „...se menţionează numai un fel de pătrundere, şi aceea este pătrunderea naturii umane prin cea divină, şi se spune că aceasta a avut loc în baza unirii naturii umane cu natura divină." HEINZER, în *Gottes Sohn als Mensch*, susţine cu tărie ideea întrepătrunderii reciproce; vezi pp. 122-125.

[40] *Ep.* 101; PG 37, 181 C.

Unirea celor două naturi în Hristos se poate exprima, aşa cum am văzut la Sfântul Grigorie, ca un fel de „amestecare” (κρᾶσις) – în sensul stoic al cuvântului[41] – şi prin urmare, ne putem aştepta fireşte ca termenul περιχωρεῖν, περιχώρησις, ca elaborare a conceptului stoic de χωρεῖν, să fie folosit în relaţie cu explicarea termenului „amestecare”, drept un fel de sinonim pentru ἀντιπαρεκτείνω, în care caz ar însemna întrepătrunderea unor obiecte amestecate.[42]

Wolfson a subliniat că atunci când Sfinţii Părinţi utilizau termenul *perihoreză* ca să explice sensul expresiei *communicatio idiomatum*, acest lucru însemna o încercare de a explica această legătură prin intermediul analogiei oferite de conceptul stoic de „amestecare” (κρᾶσις).[43] Însă atunci aspectul reciprocităţii este evident de la sine şi nu poate fi exclus prin faptul că – să luăm un exemplu clasic, citat şi de Wolfson – vinul se toarnă în apă şi nu apa în vin. De îndată ce s-a realizat unirea, *perihoreza* este reciprocă.[44] De fapt, şi Urs von Balthasar a subliniat aspectul reciproc al conceptului de *perihoreză* ca fiind în legătură cu fizica stoică. Deoarece în ambele cazuri, spune el, se presupune că obiectele pot pătrunde unul într-altul fără a suferi vreo schimbare.[45] Îi este caracteristic Sfântului Maxim să vorbească, într-un context cosmologic general, pe de o parte, despre „întrepătrunderea contrariilor în virtutea amestecării lor” (κατὰ τὴν κρᾶσις εἰς ἄλληλα περιχώρησις) şi să definească acest proces, pe de altă parte, ca „o înaintare nevătămătoare a unuia prin celălalt” (χωρεῖν δι' ἀλλήλων ἀλυμαντως).[46] Dacă se înţelege mai departe termenul *communicatio* (αντιδοσις) ca exprimând o lucrare şi fiind, până la un punct, sinonim cu *perihoreză*, aspectul reciprocităţii este încă şi mai evident. În *Disp. c. Pyrrh.*, terminologia Sfântului Maxim s-a transformat într-o formulă. Este încă şi mai remarcabil faptul că expresia εἰς ἀλλήλας din *Disp.* este o parte integrantă a întregului.[47]

---

[41] Vezi, de exemplu, WOLFSON, *op. cit.*, p. 380.

[42] Vezi *ibid.*, p. 419 f.

[43] *Ibid.*, p. 420.

[44] Despre exemplul vinului şi al apei, vezi, mai departe, WOLFSON, *op. cit.*, p. 420 f.

[45] VON BALTHASAR, KL^2, p. 231.

[46] *Amb* 17; PG 91, 1228 C. Cele spuse de noi nu trebuie să fie înţelese în sensul că Sfântul Maxim foloseşte o terminologie exclusiv stoică în acest context. Utilizarea de către el a termenului aristotelian *synthesis* (întâlnit de asemenea în contextul deja amintit), spre exemplu, este, printre alte lucruri, un avertisment împotriva unei astfel de concluzii grăbite. Aici, ca de fapt peste tot, Sfântul Maxim este eclectic.

[47] Vezi PG 91, 345 D: τῷ ἀποῤῥήτῳ ορίπῳ τῆς εἰς ἀλλήλας τῶν Χριστοῦ φύσεων τεριχωρήσεως.

Faptul că termenul *perihoreză* intenționează să exprime o reciprocitate *activă* este deosebit de evident în textele unde se folosește împreună cu un alt cuvânt care exprimă aspectul mai static al unirii celor două naturi. Un astfel de termen static se găsește deja la Sfântul Grigorie de Nazianz – chiar în textul unde Sfântul Maxim a găsit, probabil, punctul de plecare al dezvoltării conceptului de *perihoreză*, pentru că acolo aflăm că naturile se întrepătrund „în virtutea afinității lor reciproce” (τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας). Această afinitate este premisa unei perihoreze dinamice.[48] Găsim la Sfântul Maxim același mod de gândire ca cel pe care îl întâlnim în două secțiuni din *Op. theol. et pol.*, scrise cu câțiva ani înaintea *Disp. c. Pyrrh.*[49]

În prima din aceste secțiuni Sfântul Maxim vorbește despre două energii în Hristos: energia divină, care, conform iconomiei mântuirii, este clar prezentată ca având inițiativa, și cea umană, care, în acord cu planul divin, este întru totul (δι' ὅλου) unită cu cea divină „prin afinitatea și pătrunderea lor reciprocă” (τῇ πρός ἀλλήλας συμφυΐᾳ καὶ περιχωρήσει).[50] Întrucât contextul arată că Sfântul Maxim vorbește aici în primul rând despre lucrarea lui Hristos, ideea că cei doi termeni, „afinitate” și „pătrundere”, ar fi sinonimi pare să fie exclusă. Primul cuvânt se referă mai degrabă la relația dintre cele două naturi stabilită prin Întrupare, în timp ce al doilea termen denotă – ca o consecință a acestei relații – întrepătrunderea lor. A doua secțiune pare să confirme această interpretare. Pentru că acolo aflăm că una și aceeași lucrare purcede de la Hristos într-un mod întrepătruns și unit (συμφυῶς καὶ ἡνωμένως), cu alte cuvinte, ca de la doi subiecți uniți într-unul, dar cu o rezervă clară: „după întrepătrunderea unitară din ei” (κατὰ τὴν ἐν τούτοις ἐνιαίαν περιχώρησιν).[51] Prin *perihoreză*, care este o lucrare a naturilor una către cealaltă, se realizează o lucrare comună și o direcție unică de intenție.

Sfântul Maxim pune accent pe reciprocitate, mai întâi de toate pentru a sublinia lucrarea unitară pe care o exprimă ea și a cărei expresie este. Însă după Sfântul Maxim, ea ține de caracterul acestei unități, faptul că este întru totul „neamestecată” (ἀσύγχυτος).[52] Prin urmare, nu este niciodată o unire de „naturi” (κατὰ φύσιν).[53] Este vorba despre „o noutate de moduri” (τῶν τρόπων καινότης), dar niciodată de „o schimbare a *logosului*" (κατὰ τὸν λόγου ἀλλοίωσις).[54] Este o unire care se caracterizează cel mai bine prin asemănarea dintre foc şi fier. Aprins în foc, fierul se face roşu, dar rămâne ceea ce este în sine însuşi. Fierul şi focul se află împreună într-unul şi acelaşi ipostas, însă bucata de fier se manifestă potrivit naturii sale – dar şi potrivit ambelor naturi –, adică dogoreşte, dar într-un fel propriu numai fierului.[55] „Bona profecto integritas!", exclamă Weser în faţa unei astfel de predominanţe unilaterale a divinului[56], însă evident că Sfântul Maxim a privit problema într-o lumină foarte diferită. Într-adevăr, avem aici un fel de adopţie a umanului în sfera divinului, dar natura umană însăşi tinde către această adopţie şi de aceea (ca şi în cazul fierului cu focul) dezvoltă întotdeauna, în cadrul acestei uniri, ceea ce îi este caracteristic şi propriu ei înseşi. Sabia încinsă taie şi arde în acelaşi timp.[57] Şi în acest caz există o *perihoreză* şi o *communicatio* pentru desăvârşirea ambelor (διὰ τὴν ἄκραν τούτων), după cum spune Sfântul Maxim[58], şi prin ea se manifestă „modul de comunicare ce este în acord cu unirea lor inefabilă".[59] Aşa cum a subliniat Lossky, Sfântul Maxim (şi Sfântul Ioan Damaschinul) vorbesc, evident, despre o umanitate care se îndumnezeieşte, dar această îndumnezeire – fără schimbare în ceea ce este propriu fiecărei naturi – se realizează în deplin acord cu natura *umană* în sine.[60]

---

[48] Vezi *Ep.* 101; PG 37, 181C.

[49] *ThPol* 7 și 20. Pentru datarea lor, vezi SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, pp. 51 și 41 f.

[50] *ThPol* 7; PG 91, 85 D- 88 A.

[51] *ThPol* 20; PG 91, 232A.

[52] Un termen calcedonian favorit al Sfântului Maxim.

[53] Vezi *ThPol* 8; PG 91, 108 C.

d. Astfel, în încercarea sa de a exprima unitatea răscumpărătoare a umanului şi divinului în Hristos, Sfântul Maxim rămâne fidel Calcedonului. Gradul şi caracterul acestei fidelităţi se manifestă foarte clar prin ceea ce am putea numi al patrulea aspect al ideii de *perihoreză.* Sfântul Maxim doreşte să pună în evidenţă pretutindeni atât „noutatea" acestei uniri răscumpărătoare, cât *şi* faptul că ea implică tocmai o dezvoltare reală a ceea ce este specific naturii umane.[61] Dar în acord cu acest dublu scop, Sfântul Maxim îşi aduce cea mai importantă contribuţie, nu numai evidenţiind diferenţa perpetuă dintre cele două naturi şi unitatea ipostasului, ci, mai presus de toate, arătând că un aspect este direct legat şi dependent de celălalt. Unirea celor două naturi se bazează pe o anumită *polaritate* între ele tocmai în virtutea faptului că ele sunt umană şi divină. Sfântul Maxim consideră această polaritate pozitivă ca fiind intuiţia decisivă a Sinodului de la Calcedon, iar pentru Sfântul Maxim instrumentul principal prin care a exprimat această polaritate este ceea ce von Balthasar a numit, în chip inspirat, marea „Entsprechungsformel" (*tantum – quantum*, cu sinonimele lor).[62] Exemplele de utilizare a acestei *formule a reciprocităţii* legate de ideea de *perihoreză* sunt numeroase. Aici se poate face doar o analiză scurtă a câtorva texte.

---

[54] Vezi *Amb* 5; PG 91, 1053 B.

[55] Vezi *ThPol* 16; PG 91, 189C-192A.

[56] WESER, *op. cit.*, p. 16.

[57] Vezi *Amb* 5; PG 91, 1060 A, unde este dezvoltat acelaşi registru de imagini.

[58] *ThPol* 16; PG 91, 189 D.

[59] *Amb* 5; PG 91, 1057 D. Sfântul Maxim operează aici cu binecunoscuta sa dialectică dintre principiul imuabil al naturii (λόγος φύσεως), pe de o parte, şi un mod de existenţă unificat (τρόπος ὑπάρξεως), pe de altă parte.

[60] Vezi LOSSKY, *op. cit.*, p. 146, unde autorul subliniază, în mod similar, că imaginea fierului şi a focului este frecvent folosită de Părinţi, ca expresie a statutului naturii umane îndumnezeite. Se mai poate adăuga faptul că îndumnezeirea, în acest context patristic, implică tocmai *statutul* acesta binecuvântat, neamestecat, dar activ al unirii „ipostatice" şi „perihoretice" cu Dumnezeu în Hristos.

Putem găsi un punct de plecare potrivit într-un pasaj din *Amb* 10 (în ciuda faptului ca termenul însuşi de *perihoreză* lipseşte). Aici Sfântul Maxim arată că Dumnezeu şi omul îşi sunt paradigme (παραδείγματα) unul altuia, adică se află în relaţie unul cu celălalt într-o anumită polaritate, relaţie care îşi găseşte expresia clasică în ideea de *imago Dei.* Stabilind aceasta, Sfântul Maxim merge mai departe, utilizând formula caracteristică reciprocităţii la care m-am referit deja: „(...) şi că Dumnezeu se face om din dragoste pentru om (διὰ φιλανθρωπίαν, o expresie caracteristică la Sfinţii Părinţi greci pentru dragostea lui Dumnezeu care a dus la Întrupare), într-atât cât omul, după puterea pe care Dumnezeu i-a dat-o, se îndumnezeieşte" – şi, *mutatis mutandis*, „că omul este răpit de Dumnezeu cu mintea spre cele ce nu se pot cunoaşte într-atât cât omul, prin virtuţi, îl face arătat pe Dumnezeu cel nevăzut după fire".[63] Dacă pornim de la premisa evidentă că această expresie a îndumnezeirii are ca paradigmă procesul unirii în Hristos, ne dăm seama imediat că ea este relevantă şi în analiza hristologiei Sfântului Maxim şi putem mai departe să tragem concluzia că, potrivit Sfântului, Maxim există o astfel de relaţie de polaritate între Dumnezeu şi om, că Întruparea lui Dumnezeu şi îndumnezeirea omului se condiţionează reciproc. Se pare că de fapt acest fel de reciprocitate vrea să exprime termenul de *perihoreză*, termen dezvoltat pe baza formulărilor de la Calcedon. Omul se face dumnezeu în măsura în care Dumnezeu se face om şi este înălţat pentru dragostea lui Dumnezeu în măsura în care Dumnezeu s-a golit pe Sine, fără schimbare, şi şi-a asumat natura umană.[64]

---

[61] Vezi VON BALTHASAR, KL², p. 254, care a accentuat faptul important că termenul cel mare al Calcedonului este σώζειν, şi că această „mântuire" înseamnă păstrarea caracteristicilor ambelor naturi.

[62] Vezi VON BALTHASAR, KL², p. 277. Unul din marile merite ale lui von Balthasar este faptul de a fi descoperit importanţa teologică a acestei formule.

[63] *Amb* 10; PG 91, 1113 BC. Pentru traducere, vezi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 144. Acest pasaj va fi interpretat cu privire la alte aspecte în cap. III: A, 4 (vezi p. 146 f.) şi în cap. VI:10 şi 11 (vezi pp. 468 şi 474-475 f. de mai jos).

Prin urmare, Sfântul Maxim poate vorbi – în termeni paradoxali – despre o „reciprocitate binecuvântată" (καλὴ ἀντιστροφή), o polaritate activă, care Îl înduplecă pe Dumnezeu să se facă om datorită îndumnezeirii omului şi care îl determină pe om să se facă dumnezeu datorită înomenirii lui Dumnezeu.[65] În acelaşi fel *kenoza* omului în raport cu patimile sale este proporţională cu kenoza lui Dumnezeu în Întruparea Lui,[66] iar contracţia (συστολή) prin care Dumnezeu, pentru Sine Însuşi, îl ţine pe om la Sine, pentru Sine, corespunde expansiunii (διαστολή) prin care El S-a pogorât în această lume pentru om.[67]

Se poate obiecta faţă de cele spuse până acum că am operat cu afirmaţii despre îndumnezeire, altfel spus, cu împroprierea de către credincios a lucrării divine a mântuirii, când noi am încercat să dovedim importanţa generală, şi hristologică, a formulelor reciprocităţii. Relaţia strânsă dintre aceste afirmaţii şi hristologie este, desigur, foarte evidentă în sine, dar dacă polaritatea exprimată prin „formula reciprocităţii" se vrea într-adevăr a fi o dezvoltare a hristologiei calcedoniene, ar fi trebuit să ne aşteptăm ca această formulă să fi fost utilizată şi pentru a exprima păstrarea individualităţii fiecărei naturi. De fapt, nu găsim că este aşa.

Însă putem răspunde că, în afara formulei *tantum-quantum*, există, de fapt, în scrierile Sfântului Maxim alte expresii legate de polaritatea dintre uman şi divin.[68] De exemplu, expresia ἕως-μέχρι, aşa cum este folosită ea în *ThPol* 8, oferă un sinonim caracteristic, într-un context de felul celui pe care îl căutăm.[69] Citim acolo în legătură cu *Tomul lui Leon* că unitatea dintre divin şi uman este asigurată tocmai prin păstrarea diferenţei dintre ele. Acolo aflăm că unirea celor două contrarii există de fapt numai atâta vreme cât (ἕως-μέχρι) se păstrează (σῴζεται) diferenţa (διαφορά) lor naturală.[70] Astfel, unitatea lor nu este ameninţată nici de amestecare, nici de schimbare; dimpotrivă, tocmai faptul că fiecare natură îşi păstrează propriul caracter şi îşi dezvoltă propria lucrare în armonie cu ea garantează unirea lor neîmpărţită şi nedespărţită. Intuiţiile hristologice ale Calcedonului nu ar fi putut fi mai puternic exprimate într-o singură formulă decât prin această ἕως-μέχρι. Şi totodată, devine evidentă relaţia strânsă dintre această expresie şi formula maximiană, mai bine cunoscută, a reciprocităţii.[71]

---

[64] *Amb* 60; PG 91, 1385 BC. Aceasta într-adevăr nu este o formă de dochetism, ci teologie calcedoniană amplu dezvoltată.

[65] *Amb* 7; PG 91, 1084 C.

[66] *OrDom*; CCSG 23, p. 32 f.

[67] *Amb* 33; PG 91, 1288 A.

[68] În cadrul teologiei îndumnezeirii ar mai trebui făcută referire la expresia κατὰ ἀναλογίαν din *Thal* 59; CCSG 22, p. 53.

[69] PG 91, 97 A. Importanţa acestui pasaj în contextul teologiei calcedoniene a fost recunoscută de VON BALTHASAR (KL^2, p. 254), cel care a subliniat şi caracterul frapant al formulei înseşi (KL^2, p. 259). Totuşi el nu a sesizat consecinţele mai ample pe care noi suntem invitaţi să le descoperim atunci când vedem această expresie ca pe un sinonim al formulei *tantum-quantum*. Originalitatea manifestată de Sfântul Maxim în acest punct a fost

Prin urmare, nu există nici un motiv pentru a presupune că fidelitatea sa faţă de Calcedon dispare atunci când Sfântul Maxim se ocupă în unele texte mai mult de aspectul unităţii decât de cel al diferenţei. Am văzut de fapt că pentru el unitatea presupune, într-adevăr, păstrarea caracteristicilor fiecărei naturi, că unitatea de care este preocupat este tocmai acea unitate care există numai atunci când se îndeplineşte acea condiţie. De fapt, astfel de termeni, caracteristici Sfântului Maxim, precum *teandric* (θεανδρικός) şi *identitate* (ταυτότης), ambigui în sine, îşi dobândesc bogăţia şi importanţa tocmai prin această interpretare calcedoniană personală. Vom oferi numai câteva indicii pentru a demonstra acest lucru.

În privinţa termenului *teandric*, textul cel mai interesant se găseşte în *Amb* 5. Acolo Sfântul Maxim analizează în detaliu *Ep* 49 către Gaius a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul[72], şi, nu mai puţin, mult discutata expresie „noua energie teandrică" (ἡ καινὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια)[73], fals şi tendenţios schimbată de Cirus în „*o (singură)* energie teandrică" (μία... ἐνέργεια)[74], falsificare pe care Sfântul Maxim nici măcar nu o menţionează în

---

pusă în evidenţă mult mai puternic de către J. TERNUS, „Das Seelen-und Bewusstseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung", Chalk 3, p. 107.

[70] PG 91, 96 D-97 A.

[71] Vezi şi *Ep* 15; PG 91, 560 A: ὅπερ καθ᾽ ὅσον μὲν διαφέρει τοῖς ἀφορίζουσιν αὐτὸ (sc. τὸ συντιθέμενον) τῶν κατ᾽ οὐσίαν ὁνογενῶν ἰδιώμασι, τοσοῦτον τῷ συγχειμένῳ καθ᾽ ὑπόστασιν ἑνίζεται ταὐτιζόμενον.

[72] PG 3, 1072 A-C.

[73] PG 3, 1072 C.

[74] Vezi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 113, n. 17. Serghie a încercat într-o perioadă să facă din această expresie, în forma ei falsificată, o bază a unirii (aşa în unirea alexandrină din 633); vezi W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957, pp. 228 f. şi 231.

Amb 5.[75] În *Amb* 5 – ca și în *ThPol* 7 – Sfântul Maxim argumentează că expresia Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul trebuie să fie interpretată ca o cooperare a energiei divine și a energiei umane și nu ca o forma amestecată a amândurora.[76] Din acest motiv, Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul nu vorbește de fapt despre o (singură) energie, ci despre o nouă energie. Această „noutate" exprimă aspectul unității, dar unitatea despre care vorbim aici nu este, după cum arată clar Sfântul Maxim, o problemă de aritmetică.[77]

Conform acestei interpretări, Sfântul Maxim mai arată, în acest întreg capitol din *Amb* 5, că el dorește în mod special să pună în lumină atât dualismul unității, cât și aspectul unității în relație cu dualismul lucrării lui Hristos. Se poate observa aici un număr de expresii clare și surprinzătoare[78]: 1) că Hristos este, în virtutea unirii Sale ipostatice, „om mai presus de om" (ὑπὲρ ἄνθρωπον ἄνθρωπος) (aceeași expresie se întâlnește și la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul); 2) că există o diferență după natură între *logoi* (οἱ κατὰ φύσιν λόγοι), însemnând păstrarea naturilor și caracteristicilor lor, și modurile supranaturale (οἱ ὑπὲρ φύσιν τρόποι), însemnând că naturile, din punctul de vedere al lucrărilor, în virtutea unirii lor, transcend, ca să spunem așa, propriile limite; 3) că aspectul reciprocității înseamnă faptul că patimile lui Hristos se petrec „într-un mod divin" (θεϊκῶς), sunt liber acceptate, în timp ce, pe de altă parte, lucrările divine ale lui Hristos se săvârșesc „în mod uman" (ἀνθρωπικῶς), întrucât ele se săvârșesc în trup; 4) că, din acest motiv, unirea ipostatică înseamnă că nu mai este vorba doar de un „simplu om" (ψιλὸς ἄνθρωπος) sau un „Dumnezeu gol" (γυμνὸς Θεός); 5) că energia divină este, prin urmare, „umanizată" (ἀνδρωθεῖσα); 6) și, în sfârșit, că procesul teandric înseamnă o împreună lucrare a energiei divine și a celei umane, într-un mod care este, în același timp, divin și uman (θεϊκῶς ἅμα καὶ ἀνδρικῶς), aparținând naturii umane și celei divine ca atare.

Pare de la sine înțeles, tocmai în acest context, că important cu adevărat pentru Sfântul Maxim este să pună atributele ambelor naturi în relație cu unitatea lor comună, deşi, desigur, întotdeauna fără schimbare sau amestecare. Cu alte cuvinte, numai în acest context capătă sens pentru el ideea de *communicatio idiomatum*. Acum este liber să spună, fără a provoca vreo neînțelegere, că Dumnezeu mai poate fi numit şi pătimitor (παθςτός). *ThPol* 9 este un text care oferă exemple foarte bune ale acestei comunicări reciproce de atribute[79], şi tot acolo aflăm – printr-o referire la Sfântul Grigorie de Nazianz – că ceea ce aparține omului, în Hristos nu se săvârşeşte „după om" (κατὰ ἄνθρωπον) şi ceea ce aparține lui Dumnezeu nu se săvârşeşte „după Dumnezeu" (κατὰ θεόν) – un echivalent negativ, după cum vedem, a ceea ce este formulat în termeni pozitivi în *Amb* 5.[80] Iar într-alt text Sfântul Maxim mărturiseşte, într-un mod similar şi caracteristic, că ceea ce este nelimitat (divinul) este împreună-limitat cu ceea ce este limitat (umanul), iar ceea ce este limitat (umanul) se dezvoltă după măsurile infinitului.[81]

---

[75] Faptul că era conștient de falsificare apare indirect din ceea ce spune în *ThPol* 7; PG 91, 85 A, unde se discută același text. Mai vezi și scolia la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul; PG 4, 553 BC.

[76] PG 91, 1056 B. Despre dimensiunea teandrică în general, vezi studiul autorului *Man and the Cosmos*, pp. 71-91.

[77] *ThPol* 7; PG 91, 85 A. Această problemă a fost analizată de A. RIOU, *Le monde...*, pp. 73-121. Cu privire la relația dintre Sfântul Maxim și Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, mai vezi și E. BELLINI, „Maxime interprète...", în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 37-49.

[78] Vezi PG 91, 1056 A-C.

Acesta este, aşadar, „*modul* inefabil al adeziunii reciproce" despre care vorbeşte atât de mult Sfântul Maxim.[82] Este însă în sine paradoxal, o taină pe care o manifestă prin puterea ei de a transcende limitele elementelor unificate, păstrându-le totodată întru totul neatinse.[83] Aceasă taină a unirii ipostatice Sfântul Maxim o numeşte acum – pe baza polarității şi relației reciproce dintre uman şi divin – „identitate" (ταυτότης), cuvânt care poate fi cu uşurință interpretat greşit, dacă este scos din contextul pe care l-am indicat acum şi pe care, de aceea, trebuie să evităm să-l traducem pur şi simplu ca „identitate" (cu toate că acesta este sensul original al cuvântului) – după cum von Balthasar a arătat în mod corect –, ci, mai degrabă, ca „păstrare unificată" sau cu o altă expresie similară[84], întrucât Sfântul Maxim defineşte acest termen ca „identitate întru totul neschimbabilă" (ἀπαράλλακτος ἐν ὅλοις ταυτότης).[85] Prin urmare, vom trage concluzia că aceasta este o „identitate" care înseamnă tocmai faptul că elementele îşi păstrează şi îşi dezvoltă propria identitate în virtutea unității lor. În acord cu această înțelegere, Sfântul Maxim defineşte, de asemenea, ταυτότης (identitatea) ca „neschimbabilitate" (ἀπαραλλαξία), adică în cadrul propriei sale unități.

---

[79] PG 91, 120 B: παθητόν-ἀπαθῆ; ἄκτιστον-κτιστόν; περιγραπτόν-ἀπερίγραπτον; ἐπιγειον-οὐράνιον; ὁρώμενον-νοούμενον şi χωρητόν-ἀχώρητον.

[80] PG 91, 120 A.

[81] Vezi *Ep* 21; PG 91, 604 B.

[82] Vezi *Amb* 5; PG 91, 1056 D-1057A.

[83] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 211.

[84] În privința ambiguității cuvântului ταυτότης, vezi VON BALTHASAR, KL^2, p. 231.

[85] *Amb* 10; PG 91, 1189 A (folosit aici ca o lege cosmică mai generală).

Aşadar, ne întoarcem aici la o referire la teologia calcedoniană, care arată clar în ce relaţie se află Sfântul Maxim cu ea atunci când vorbeşte despre *perihoreză* şi *communicatio idiomatum.* Fidelitatea Sfântului Maxim faţă de intuiţiile calcedoniene implică faptul că el dezvoltă conţinutul formulelor Sinodului până la un punct în care tensiunile lor interioare se reconciliază în recunoaşterea tainei hristologice a unităţii în diversitate.

B. Sfântul Maxim Mărturisitorul şi poziţia neocalcedoniană

Hans Urs von Balthazar, în a doua ediţie a importantului său studiu asupra teologiei Sfântului Maxim, *Kosmische Liturgie*, scotea în evidenţă, printre altele, faptul că încă nu a fost studiată relaţia Sfântului Maxim cu teologia neocalcedoniană, deşi, arată el, acum ar fi posibil, întrucât ipoteza enunţată de Loofs privind legătura dintre cei doi scriitori pe nume Leonţiu a fost clarificată.[86] Am încercat în prima parte a acestui capitol să analizăm câteva aspecte ale hristologiei Sfântului Maxim, care arată clar dependenţa sa de formulele şi sensurile (intuiţiile, înţelesurile) profunde ale Sinodului de la Calcedon, dar este tot atât de important, desigur, să încercăm, pe cât posibil, să aflăm şi în ce direcţie ne-ar putea conduce investigaţiile pe care von Balthazar ni le sugerează. Deocamdată nu vom putea face mai mult decât să dăm câteva indicii cu privire la relaţia Sfântului Maxim cu teologia neocalcedoniană, însă sperăm să demonstrăm că el era conştient de această relaţie, nu numai datorită fidelităţii sale faţă de Sinodul de la Constantinopol, unde această teologie ieşea biruitoare, ci şi ca rezultat al unei reflecţii teologice asupra problemelor pe care le ridicau înseşi poziţiile teologilor neocalcedonieni.

Ideea de teologie neocalcedoniană a fost introdusă de foarte puţină vreme în studiile istorice ale dogmei creştine a secolului al VI-lea. Însă ne-am îndepărta prea mult de la subiect dacă am intra în detaliile discuţiei teologice care a dus, în final, la stabilirea acestei noţiuni. De fapt, o trecere în revistă a dezbaterii a fost deja prezentată într-o disertaţie susţinută la Bonn, publicată de S. Helmer în 1962.[87] Dorim să indicăm doar câteva elemente esenţiale ale gândirii acestei şcoli de teologie – care se regăsesc în parte şi în formulările de la Constantinopol (553) – prin care se poate analiza legătura Sfântului Maxim cu ea.

---

[86] Vezi VON BALTHASAR, KL^2, p. 13.

[87] S.HELMER, *Der Neuchalkedonismus.* Diss. Bonn 1962.

Conceptul de neocalcedonism a fost sugerat la început de J. Lebon, care l-a folosit în cartea sa despre monofizismul severian, pentru a delimita un anumit grup de teologi calcedonieni la care a observat două trăsături caracteristice: mai întâi ei făceau referire pe larg la scrierile Sfântului Chiril al Alexandriei, ale cărui formulări hristologice ambigue încercau să le armonizeze cu cele ale Calcedonului, iar apoi, utilizau o filozofie aristoteliană, pentru a construi o teologie ştiinţifică a Întrupării.[88] Sugestiile lui Lebon au fost apoi dezvoltate mai ales de Ch. Moeller, care a încercat să găsească izvorul curentului neocalcedonian prea mult înapoi în istorie (încă înainte de Calcedon), astfel încât conceptul însuşi se afla în pericolul de a-şi pierde sensul.[89]

Însă, în acest punct, M. Richard s-a simţit obligat să reacţioneze şi a încercat să realizeze o evaluare critică şi o definire mai precisă a conceptului. Aşadar, Richard a hotărât că diferenţa definitorie dintre poziţia neocalcedoniană şi cea strict calcedoniană este faptul că cea dintâi acceptă şi formula „o fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul" (μιά φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη)[90], şi aşa-numita formulă teopashită, care a fost derivată de la Sfântul Chiril, din a douăsprezecea anatemă a sa[91], în vreme ce calcedonienii le resping[92] Moeller a acceptat mai târziu această poziție, iar în articolul său din „Das Konzil von Chalkedon" a oferit o distincție și mai clară: în privința poziției neocalcedoniene, nu este de ajuns o simplă citare a acestor formule – pentru că acest lucru poate fi făcut și de cei din afara grupului –, dar formulările hristologice „o fire" și „două firi" trebuie considerate împreună și ambele înțelese ca fiind esențiale pentru o prezentare corectă a dogmei creștine.[93] O altă caracteristică a teologiei neocalcedoniene este, după Moeller, aceea că încearcă, așa cum putem observa în cazul lui Leonțiu al Ierusalimului, să mențină noțiunea trinitară de ipostas a Sfântului Vasile și să o utilizeze într-un context hristologic, în care „ipostas" este înțeles ca „notae individuantes", iar calitățile empirice ale naturii umane dispar, prin urmare, în ipostasul Logosului.[94] Din acest motiv, Moeller trage concluzia că nu se poate exclude posibilitatea ca rădăcinile monoenergismului și ale monotelismului să se găsească mai degrabă în neocalcedonism decât în monofizismul severian.[95] Mai trebuie menționat și faptul că teologia neocalcedoniană a înțeles unirea ipostatică drept unire „sintetică" (ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν) și că a pus accent pe ideea că această unire este *ex duabus naturis* tot pe atât cât este și *in duabus naturis*.[96]

---

[88] LEBON, *Le monophysisme sévérien*. Diss. Louvain 1909. Pentru rezumatul poziţiei lui Lebon, vezi M. RICHARD, „Le Néo-chalcédonisme", MSR 3 (1946), p. 57. – O definiţie mai precisă a fost oferită de Lebon cinci ani mai târziu, când a afirmat că neocalcedonismul este o poziţie teologică de la începutul secolului al VI-lea, care încearcă să unească şi să împace formulele aparent ireconciliabile ale Sfântului Chiril şi ale Calcedonului, în sensul lor original; vezi LEBON, „Ephrem d'Amid, patriarche d'Antioche (526-44)", în *Mél. d'Hist. offerts à Ch. Moeller* I (1914), p. 213 f.; mai vezi IDEM, „Restitutions á Theodoret de Cyr", RHE 26 (1930), p. 535.

[89] CH. MOELLER, „Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VI^{e} siècle en Orient, Nephalius d'Alexandrie", RHE 40 (1944-45); pp. 73-140; cf IDEM, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^{e} siècle, Chalk I, pp. 637-720. Independent de Moeller, R. V. SELLERS, în *The Council of Chalcedon*, Londra 1953, în special pp. 302-350, a ajuns la un rezultat similar. O atitudine negativă faţă de noul concept a fost exprimată mai ales de H.M. DIEPEN, *Le trois Chapitres au Concile de Chalcédoine*, Oosterhaut 1953 şi de J.-M. ALONSO, „En torno al «neocalcedonismo»", *XV Semana Española de teologia*, 1956, pp. 329-336. O evaluare critică generală găsim nu numai în teza lui Helmer (vezi nota 86), ci şi la GRILLMEIER, „Der Neu-Chalkedonismus. Um die Berechtingung eines Neuen Kapitels in der Dogmengeschichte", HJG 77 (1958), pp. 151-166.

[90] Vezi Sfântul Chiril, *Ep* 46; PG 77, 241.

[91] Sfântul Chiril, *Ep* 17, PG77, 121 D.

Printre reprezentanții acestei poziții, care, la Constantinopol, în anul 553, ajunsese să fie în mare măsură poziția oficială a Bisericii, existau nume precum Nephalius, Ioan Scolasticul (Grammaticus), Efrem al Antiohiei, Leonțiu al Ierusalimului (care trebuie deosebit de Leonțiu al Bizanțului), împăratul Iustinian, Teodor de Raithun, Evloghie al Alexandriei și Pseudo-Pamfil.[97] În acest grup mai trebuie inclus și Ioan de Skytopolis, discipol al Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, și Teodor de Faran, care, după opinia lui W. Elert, este același cu Teodor de Raithun.[98]

Prin triumful său din anul 553, neocalcedonismul a fost de cea mai mare importanță pentru dezvoltarea ulterioară a teologiei ortodoxe. De aceea, un studiu al legăturii Sfântului Maxim cu neocalcedonismul are o valoare intrinsecă deosebită şi, dacă este adevărat că monoenergismul şi monotelismul îşi au amândouă rădăcinile în neocalcedonism, un astfel de studiu devine încă şi mai important. Căci dacă Moeller, care a subliniat faptul că acesta este cadrul celor două erezii ale secolului al VII-lea cu care a avut de luptat Sfântul Maxim, ar avea dreptate, ar fi greu de înţeles cum putea să combine Sfântul Maxim fidelitatea faţă de Sinodul de la Constantinopol cu împotrivirea activă faţă de aceste erezii. Cunoscând poziţia de mai târziu a Sfântului Maxim şi luând în considerare consecvenţa gândirii sale, este de aşteptat ca el să urmeze mai degrabă linia unei teologii strict calcedoniene şi să fie restrictiv în atitudinea sa faţă de neocalcedonism. Pe de altă parte, dacă s-ar demonstra suficient că Sfântul Maxim a acceptat neocalcedonismul în mod necritic, ar trebui cel puţin să admitem că ezitarea iniţială a Sfântului în legătură cu monoenergismul şi monotelismul, evidenţiată de Grumel şi de alţi teologi, a avut o motivaţie firească: un punct teologic de pornire comun. Se mai susţine că există un anumit paralelism, care se poate observa între încercările împăratului Iustinian de unificare a diverselor partide ale secolului al VI-lea, pentru care o teologie similară furniza premisele intelectuale şi încercările similare făcute de patriarhul Serghie în secolul al VII-lea. Problema care ne interesează în această secţiune ar putea astfel să aducă puţină lumină asupra metodelor teologice ale Sfântului Maxim în acea situaţie istorică complicată în care a apărut contribuţia sa.

---

[92] Vezi RICHARD, *art. cit.*, p. 159.

[93] Vezi MOELLER, Chalk I, pp. 666.

[94] Vezi MOELLER, „Texte «monophysites» de Léonce de Jérusalem", ETL 27 (1951), p. 471 ff.

[95] Vezi MOELLER, Chalk I, p. 695, n. 167 și p. 720.

[96] Cf. de exemplu P. GALTIER, „L'Occidente et le néo-chalcédonisme", Greg 40 (1959), p. 55 și, de asemenea VON BALTHASAR, KL^2, p. 242, n. 4.

[97] Vezi GRILLMEIER, HJG 77 (1958), p. 161.

[98] Vezi ELERT, *op. cit.*, pp. 203-212; mai vezi și MOELLER, în Chalk I, p. 695, n. 167. Elert vede în Teodor de Faran teologul susținător al unirii de la Alexandria din 633, care a încercat pentru prima dată să efectueze o sinteză între Sfântul Chiril și teologia de la Calcedon cu ajutorul concepțiilor Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul (vezi *op. cit.*, p. 228 f.).

Însă, aşa cum vom vedea mai târziu, ar fi nedrept să spunem că legătura Sfântului Maxim cu neocalcedonismul ar putea fi demonstrată evidenţiind doar natura fidelităţii sale faţă de Sinodul de la Constantinopol. Pentru că, de fapt, Sinodul de la Constantinopol nu a tratat în mod explicit toate problemele care fuseseră discutate de teologii neocalcedonieni şi nici nu a exprimat toate convingerile pe care scolasticii le-au găsit a fi caracteristice neocalcedonismului în întregul său. Iar Sfântul Maxim, pe de altă parte, nu şi-a restrâns interesul faţă de formulele şi poziţiile neocalcedoniene la cele care au fost tratate explicit la Constantinopol. Pentru a oferi câteva idei legate de relaţia Sfântului Maxim cu acest curent de gândire în ansamblul lui, ar trebui să-i studiem poziţia cu privire la elementele cele mai caracteristice ale neocalcedonismului, fie ele exprimate sau nu la Constantinopol. În acelaşi timp însă, nu vom încerca aici să ne ocupăm de relaţiile sale individuale cu diverşi teologi neocalcedonieni, care ar fi o altă problemă, mai largă şi mai complicată. Să folosim, aşadar, câteva dintre elementele caracteristice teologiei neocalcedoniene, puse în evidenţă de scolastici, ca pe un fel de criterii prin care să analizăm relaţia Sfântului Maxim cu acest curent general de gândire.

1. Locul Sfântului Chiril al Alexandriei în scrierile Sfântului Maxim

Ca autoritate, Sfântul Chiril al Alexandriei ocupă un loc remarcabil în scrierile Sfântului Maxim. Însă acest lucru nu are, în sine, o importanţă hotărâtoare. Căci încă din secolul al VI-lea, Sfântul Chiril era frecvent citat şi se făceau adesea referiri la el, ca sursă de mare autoritate a teologiei ortodoxe, iar poziţia sa ca autoritate citată se întărise deja prin trimiterile care se făceau la el în Constantinopolitanum II şi în anatemele împotriva „celor trei capete". Într-o vreme în care monoenergismul şi monotelismul ameninţau să covârşească Biserica, trebuie să fi fost însă foarte greu să se facă referire fără rezerve la Sfântul Chiril. Şi cu toate acestea, Sfântul Maxim nu ezită. Citatele din Sfântul Chiril, utilizate de cercurile „monofizite" şi monotelite sunt folosite şi de Sfântul Maxim, dar interpretate în mod ortodox. (Chiar şi alte pasaje din Sfântul Chiril sunt citate sau se face trimitere la ele.) S-ar putea obiecta că Sfântul Maxim ar fi fost mai mult sau mai puţin obligat să discute aceste pasaje, pentru că ele erau toate strâns legate de argumentele pro sau contra monofizismului şi monotelismului, dar este cel puţin izbitor faptul că pasajele extrase din Sfântul Chiril, discutate de Sfântul Maxim, capătă o interpretare viguroasă şi clară, bazată pe ceea ce Sfântul Maxim afirmă a fi înseşi intenţiile Sfântului Chiril. Prin urmare, nu este deloc uşor a înţelege presupunerea lui Dalmais că Sfântul Maxim nu-l cunoştea prea bine pe Sfântul Chiril.[99]

Până la acea perioadă, este într-adevăr discutabil dacă un anumit scriitor îl citează direct pe Sfântul Chiril sau dacă foloseşte unul din numeroasele florilegii care circulau; cu toate acestea, este izbitor faptul că Sfântul Maxim afirmă că îl interpretează pe Sfântul Chiril în acord cu propriile intenţii ale acestuia, în timp ce ştie totodată că cei împotriva cărora luptă fac referire tot la Sfântul Chiril, ca la o autoritate a lor.[100] Mai mult, Sfântul Maxim însuşi a construit *florilegii* în care găsim citate din Sfântul Chiril, deşi numărul lor este foarte restrâns. În *ThPol* 15, cel mai extins dintre florilegiile Sfântului Maxim, se află două astfel de citate[101], iar în *ThPol* 27, un florilegiu care tratează problema celor două energii, mai sunt două citate din Sfântul Chiril.[102] Mai trebuie observat că afirmațiile Sfântului Chiril nu sunt numai apărate și interpretate de Sfântul Maxim împotriva acelor cercuri în care cuvintele Sfântului Chiril, după părerea Sfântului Maxim, erau greșit folosite, dar ele par, totodată, a fi reținute ca parte a unui program teologic definit.

---

[99] Vezi DALMAIS, RAM 29 (1953), p. 133.

[100] Vezi *Ep* 12; PG 91, 472 A.

[101] PG 91, 176 BC.

[102] PG 91, 281 C şi 284 C ff.

Atașamentul Sfântului Maxim față de Sfântul Chiril este, în final, deosebit de remarcabil într-o serie de puncte care fuseseră actualizate de teologia neocalcedoniană, așa cum vom vedea în paragrafele următoare.

2. Evaluarea pozitivă a expresiei Sfântului Chiril „o fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul”

Această formulare larg dezbătută este explicată de Sfântul Maxim cu mai multe ocazii. Sfântul Maxim continuă vechea luptă împotriva monofizismului, raportându-se clar la această expresie. Se referă direct la ea – mai ales în *Ep* 12 (adresată lui Ioan Șambelanul și datată noiembrie-decembrie 641)[103] –, așa cum o întâlnim în *Ep. 2 ad Succensum* și în *Ep. ad Eulogium*[104] ale Sfântului Chiril, și o interpretează în armonie cu punctul de vedere ortodox. Astfel, după părerea Sfântului Maxim, Sfântul Chiril nu a intenționat niciodată să desființeze deosebirea naturilor în Hristos după unirea lor (ἕνωσις)[105], așa cum au dorit să facă Apolinarie, Eutihie și Sever[106], lucru pe care însuși Sfântul Chiril l-a subliniat foarte clar.[107] Sfântul Maxim arată că în numeroase pasaje Sfântul Chiril lămurește faptul că el nu a intenționat niciodată să împiedice pe cineva să vorbească despre două firi după unirea lor, nici nu a dorit să desființeze diferența dintre ele.[108] Expresia folosită de Sfântul Chiril în scrisoarea sa către Succensus trebuie înțeleasă din punctul de vedere al faptului că această scrisoare era îndreptată împotriva nestorienilor.[109]

De asemenea, în alte locuri și mai înainte, Sfântul Maxim arată că cele două naturi în Hristos rămân neamestecate chiar și după unirea lor.[110] Căci afirmațiile despre o fire in Hristos ale Sfântului Chiril trebuie interpretate în acord cu cele ce a spus într-altă parte, iar formulele ambigue trebuie analizate în lumina acestora din urmă. Şi apoi devine evident, spune Sfântul Maxim, că natura umană rămâne, în perspectiva Sfântului Chiril, intactă şi după unire.[111] Prin expresia „întrupată" (σεσαρκωμένη) Sfântul Chiril subliniază, de fapt, natura umană, întrucât omul este alcătuit din trup (σάρξ) şi dintr-un suflet inteligibil (ψυχὴ νοερά).[112] După părerea Sfântului Chiril, argumentează Sfântul Maxim, Întruparea este unirea dintre Logos şi trup, care posedă un suflet inteligibil şi rațional (νοερὰ τε καὶ λογικὴ ψυχή), şi astfel, cuvântul „întrupat" din formulă denotă pur şi simplu „esența firii noastre" (ἡ τῆς ταθ' ἡμᾶς φύσεως οὐσία).[113] Aceasta este o interpretare a Sfântului Chiril, care apare clar în armonie cu textul celei de a patra anateme a Sinodului de la Constantinopol.[114] Aceeaşi convingere apare exprimată de Sfântul Maxim în *Ep* 12, în care aflăm că „umanitatea" (ἀνθρωπότης), după Sfântul Chiril, este „trup însuflețit în chip inteligibil" (σάρξ ἐψυχωμένη λογικῶς), şi astfel, în expresia „o fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul", ambele naturi sunt denotate prin „nume" (ὄνομα) şi „prin definiție limitativă" (ὅρος). Ὄνομα este indicată prin cuvintele „o fire a Cuvântului", pentru că prin ele Sfântul Chiril exprimă atât ceea ce este comun substanței, cât şi ceea ce este particular în relație cu ipostasul, iar ὅρος este indicat prin cuvântul „întrupat", pentru că acesta denotă firea omenească.[115]

---

[103] Vezi SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 45.

[104] PG 77, 241 și 225 B.

[105] PG 91, 496 B.

[106] PG 91, 501 D.

[107] PG 91, 472 A și C.

[108] PG 91, 477 D-480 A.

[109] PG 91, 481 B.

[110] Vezi *Ep* 15; PG 91, 565 C. Pentru datarea acestei scrisori, vezi SHERWOOD, *op. cit.*, p. 40.

Evident că această formulă mult discutată a Sfântului Chiril este, după părerea Sfântului Maxim, atât de potrivnică interpretării monofizite, încât oferă mai degrabă o descriere perfectă a relației în Hristos a celor două naturi, care rămân neschimbate. Interesul neocalcedonian de a păstra expresia Sfântului Chiril ca formulă alternativă capătă aici, într-un mod caracteristic Sfântului Maxim, o interpretare exactă, care este, în acelaşi timp, strict calcedoniană. Şi în acelaşi timp, μία, legată formal de φύσις, pare să fie identificată de Sfântul Maxim – într-un fel care ne aminteşte de Sfântul Chiril însuşi – cu μία ὑπόστασις.

---

[111] *Ep* 12; PG 91, 496 C.

[112] *Ibid.*

[113] *Ep* 13; PG 91, 525 A.

[114] Vezi *Concil. Oecumen. Decr.*, p. 91.

[115] PG 91, 501 BC.

3.Expresiile „o natură” şi „două naturi”, înţelese corect, sunt complementare

Se poate întâlni la Sfântul Maxim şi această poziţie caracteristică neocalcedonismului, deşi nu prea des. În acest context există două texte care ne atrag în mod special atenţia. Sfântul Maxim subliniază în *Ep* 12 că expresia „două naturi” este folosită atunci când se doreşte a arăta că există o diferenţă între cele două naturi chiar şi după unirea lor, dar vorbeşte despre *o* natură întrupată când (se) face referire la modul inefabil în care se realizează unirea lor în Hristos.[116] Iar în *Ep* 18 recunoaştem o dialectică ce pare să fie foarte mult influenţată de neocalcedonism în general şi este clar legată de Sinodul de la Calcedon. Aflăm din această scrisoare că aşa cum cineva care nu mărturiseşte că Hristos este *o* natură întrupată a lui Dumnezeu – Cuvântul pe baza unirii ipostatice, cu condiţia de a fi corect înţeleasă în duhul Sfântului Chiril, nu crede că această unire s-a realizat cu adevărat, tot aşa, cineva care nu mărturiseşte două naturi după unirea lor, două naturi pe care le are Hristos acum, nu poate înţelege că diferenţa (dintre cele două naturi) s-a păstrat.[117] Precum vedem, Sfântul Maxim stabileşte şi aici o relaţie foarte caracteristică între cele două aspecte, afirmând nu numai că ele sunt alternative acceptabile sau necesare, ci şi că sunt dependente una de alta.

4. Unirea ipostatică şi „sintetică”

În formulările Calcedonului, expresia „unire ipostatică” (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) lipsea, dar la Constantinopol a fost acceptată în versiunea Sfântului Chiril, introdusă în a IV-a anatemă şi identificată acolo cu unirea „sintetică” (ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν).[118] Sfântul Maxim rămâne fidel acestei înţelegeri. El subliniază, de exemplu în *Ep* 12, că unirea umanului cu divinul în Hristos este καθ' ὑπόστασιν[119], iar în *Ep* 18, expresia ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν este acceptată ca atare.[120] Evident, acest lucru nu este deloc surprinzător, dar mai găsim că el înțelege prin σύνθεσις atât unirea trupului și a sufletului în om, cât și unirea divinului și umanului în Hristos.[121] Acest termen este în același timp liber de orice asocieri cu conceptul de amestec în sensul de amalgamare. Pentru că, după Sfântul Maxim, este lucru caracteristic oricărei „sinteze" faptul că există o unire care, deși inseparabilă, permite o împlinire adevărată a individualității elementelor ei.[122] Putem trage încă o dată concluzia că Sfântul Maxim utilizează ceea ce am putea numi o terminologie neocalcedoniană, cu o anumită strictețe (calcedoniană) în aplicarea ei. Este evident că în aceeași direcție poate fi găsită și interpretarea pe care el o dă formulărilor Sfântului Chiril.

---

[116] PG 91, 477 B.

[117] PG 91, 588 B.

[118] *Concil. Oecumen. Decr.*, p. 91; cf. Anath. 8, *ibid.*, p. 93 f.

[119] PG 91, 481 D f.

[120] PG 91, 588 B.

5. Hristos este mărturisit a fi nu numai „in duabus naturis", dar și „ex duabus naturis"

Era important pentru neocalcedonism să sublinieze faptul că Întruparea implica în Hristos apariția unei noi uniri. Din acest motiv erau deosebit de dornici să scoată în evidență, în acest context, expresia „ex duabus naturis". Sfântul Maxim este familiarizat și cu această tendință, deși aici pare să ezite mai mult să accepte poziția neocalcedoniană decât în alte puncte pe care le-am atins. Această ezitare se poate datora, într-o anumită măsură, formulărilor Sinodului de la Calcedon, unde ambele expresii au fost evitate.[123] Sfântul Maxim nu are, evident, nici o reținere în a folosi expresia σύνθεσις ἐκ[124], dar este, în același timp, foarte atent să nu pună accent pe unire în defavoarea importanței elementelor ei constitutive. În *Ep* 13 își manifestă încă o dată capacitatea dialectică, exact în acest context, atunci când subliniază faptul că așa cum poate cineva mărturisi că Hristos este alcătuit „din două naturi" (ἐκ δύο φύσεων), după cum întregul este alcătuit „din părțile sale" (ἐκ μερῶν), tot așa poate cineva să gândească, atunci când spune că Hristos chiar și după unirea celor două naturi este „în două naturi" (ἐν δύο φύσεσιν), că este „în Dumnezeire şi în umanitate" (ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι) la fel cum întregul se regăseşte în părţile sale.[125] Atenţia Sfântului Maxim de a nu pune accent pe conceptul de „ex duabus naturis" într-o aşa măsură încât să diminueze importanţa expresiei „in duabus naturis" este caracteristică întregii sale atitudini. Deoarece pentru el, aşa cum am văzut, accentul pe unirea dintre cele două elemente în Hristos este legat intim şi chiar dependent de accentul pus, în egală măsură, pe păstrarea acestor elemente. Dacă Sherwood are dreptate în plasarea *Ep* 13 într-o perioadă comparativ timpurie din viaţa Sfântului Maxim, este evident că interesul Sfântului Maxim faţă de formulările neocalcedoniene şi faţă de utilizarea lor nu implică nici o tendinţă spre a favoriza în vreun fel posibilele consecinţe „eretice" ale acestei tendinţe teologice pentru care ele reprezintă o expresie. Pentru el, unitatea care există în Hristos este o taină, este caracterul tainic ce poate fi menţinut numai dacă accentul pe această unire nu este lăsat să afecteze integritatea elementelor ei constitutive. Formula „ex duabus naturis" exprimă astfel, pentru el, această unire ca pe un fapt nou, copleşitor, în vreme ce „in duabus naturis" exprimă tocmai caracterul mistic al acestei uniri.

---

[121] Vezi *Ep* 12; PG 91, 496 A. Vezi, mai departe, despre folosirea acestei analogii de către Sfântul Maxim, în cap. III, mai jos. Cu privire la întreaga problemă și contextul ei, vezi HEINZER, *op. cit.*, pp. 94-108. Vezi și K.-H. UTHEMANN, „Das anthropologische Modell...", în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 223-233.

[122] Vezi *Ep* 13; PG 91, 521 C și tratarea concisă a conceptului de către VON BALTHASAR în KL^2, pp. 57-66.

[123] Cf. SELLERS, *The Council of Chalcedon*, p. 344, n. 4.

[124] O întâlnim spre exemplu în *Ep* 12; PG 91, 496 A.

6. „O energie"

Aceeaşi interpretare a Sfântului Chiril pe care Sfântul Maxim o foloseşte cu privire la textele citate în cercurile „monofizite" o utilizează, *mutatis mutandis*, şi în legătură cu formulările Sfântului Chiril privind *o energie* (μία ἐνέργεια). Cel mai important citat monotelit din Sfântul Chiril era expresia „o energie a ambelor naturi în dualitate" (μία τε καὶ συγγενὴς δι᾽ ἀμφοῖν ἐνέργεια)[126], la care se refereau frecvent, ca şi la expresia Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul: „noua (schimbată în mod fals cu „o") energie teandrică".[127] Ambele aceste formule sunt tratate detaliat de către Sfântul Maxim şi li se dă o interpretare ortodoxă. Însă pentru studiul relaţiei sale cu tendinţele neocalcedoniene este suficientă o analiză a felului în care el tratează el texul Sfântului Chiril.

---

[125] PG 91, 524 D- 525 A. Pentru o discuţie generală cu privire la doctrina celor două naturi în Hristos, vezi PIRET, *op. cit.*, pp. 203-239. Vezi de asemenea şi PIRET. „Christologie et théologie trinitaire...", în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 215-222.

[126] *In Ioann.* 4; PG 73, 577 CD; vezi şi HEFELE, *Conciliengeschichte* 3, p. 115.

[127] Vezi p. 48-49 de mai sus; vezi şi HEFELE, *op. cit.*, p. 116 f.

Sfântul Maxim foloseşte o metodă potrivit căreia el extrage adevărata interpretare a cuvintelor Sfântului Chiril din sensul pe care îl dă el cuvintelor „substanţă” (οὐσία) şi „natură” (φύσις). Astfel, Sfântul Maxim face referire în *ThPol* 7 la un pasaj din Sfântul Chiril, în care se presupune că expresia „o voinţă” putea fi folosită de Sfântul Chiril numai cu referire la una şi aceeaşi substanţă.[128] În florilegium-ul său, *ThPol* 27, Sfântul Maxim oferă încă un citat, mai lung, din Sfântul Chiril, unde acesta combină conceptele de natură şi substanţă cu cel de energie.[129] Pe baza acestei convingeri devine relativ uşor pentru Sfântul Maxim să arate că Sfântul Chiril a propovăduit „coexistenţa” (συμφυΐα) şi „unirea” (ἕνωσις) energiilor legate fiecare de propria natură. Deoarece, pe de o parte, Dumnezeu a luat trup, iar energia legată de natura omenească este astfel „îndumnezeită” fără a înceta de a mai fi ceea ce este în sine, iar pe de altă parte, trebuie spus că Logosul S-a făcut om şi Îşi împlineşte lucrarea dumnezeiască într-un fel omenesc.[130] Aşadar, după Sfântul Maxim, Sfântul Chiril nu doreşte să afirme o energie amestecată, ci, pur şi simplu, *o perihoreză* între energia dumnezeiască şi cea omenească. Fiecare energie rămâne ceea ce este şi în acelaşi timp se transcende, ca să spunem aşa.

De aici reiese că Sfântul Maxim, în disputa cu Pyrrhus, poate să împingă şi mai departe interpretarea pe care o dă cuvintelor Sfântului Chiril despre o energie. Aici, Sfântul Maxim spune că prin „o energie” Sfântul Chiril nu a dorit să susţină că dumnezeirea şi umanitatea lui Hristos ar trebui să aibă o singură energie comună. Ceea ce Sfântul Chiril dorise să sublinieze era unitatea şi identitatea voinţei divine înseşi, fie ea întrupată sau nu. Tatăl lucrează într-un fel „neîntrupat” (ἀσωμάτως), dar Fiul Întrupat a împlinit lucrările dumnezeieşti „în trup” (σωματικῶς), adică prin legătura ce o avea cu propriul trup. În ciuda acestei legături, există una şi aceeaşi energie divină care lucrează, dar în acelaşi timp, conform Sfântului Chiril, lucrările lui Hristos se realizează δι᾽ ἀμφοῖν.[131] Prin urmare, ne întâlnim încă o dată cu ideea de *perihoreză*. Ceea ce implică faptul că energia divină, fără a-şi pierde identitatea, poate lucra σωματικῶς.[132] Acesta este sensul în care se poate vorbi despre o energie. Dar energia umană, aşa cum am văzut, se „îndumnezeieşte", adică poate lucra „în mod dumnezeiesc" (θεϊκῶς), şi de aceea trebuie să vorbim despre două energii. Ca şi în cazul celor două naturi, Sfântul Maxim poate spune, într-un fel neocalcedonian, că ambele expresii sunt potrivite şi complementare, dar aceasta nu implică, în gândirea Sfântului Maxim, consecinţe monoenergiste sau monotelite şi nici măcar vreo ezitare cu privire la ele.

---

[128] PG 91, 81 A. Citatul este de la Sfântul Chiril, *In Ioann*. 10, şi aparţine acelor texte care s-au păstrat sub formă de fragmente. Acesta scrie: Μιᾶς γὰρ οὐσίας, ἕν δὴ καὶ τὸ θέλημα. La această formulă s-a făcut referire şi la cel de al VI-lea sinod ecumenic, vezi *Actio* 10, MANSI, 11, cap. 416.

[129] PG 91, 284C-285A. Printre formulările acestui text o mai găsim şi pe următoarea: Τὰ γὰρ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας όντα, καὶ τῆς αὐτῆς οὐσιας ὁμολόγηται. Vezi, de asemenea, referirea la aceeaşi viziune asupra Sfântului Chiril din *ThPol* 9; PG 91, 125 A şi 25; PG 91, 273 A.

[130] *ThPol* 8; PG 91, 101 AB.

[131] *Pyrrh*; PG 91, 344 BC.

Prin urmare, expresia „o energie" este, pentru Sfântul Maxim, tot atât de puţin echivocă în sine ca şi expresia „o fire", câtă vreme este corect aplicată. Sfântul Maxim arată că Sfântul Chiril, prin expresia συγγενὴς καὶ δι ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμενη μία ἐνέργεια[133], nu a dorit să desfiinţeze diferenţa de substanţă dintre energiile care sunt unite cu naturile lor, adică naturile „din" care şi „în" care unul Hristos există, ci numai să afirme „conjuncţia constitutivă" (σύστασις) care rezidă în unirea până la cel mai înalt nivel a energiilor în Hristos.[134]

7. Conceptul de ipostas

În hotărârea lui de a păstra conceptul capadocian de ipostas, neocalcedonismul a ajuns, printre altele, la a defini *ipostasul* ca *notae individuantes*. În consecinţă, caracteristicile concrete ale naturii umane erau în pericolul de a fi înghiţite sau amestecate cu Ipostasul divin.[135] Care a fost reacţia Sfântului Maxim la această tendinţă? Întrebare care trebuie pusă dacă vrem să lămurim legătura sa cu neocalcedonismul. Von Balthasar a arătat clar că în utilizarea conceptului de ipostas Sfântul Maxim a mers mult mai departe decât predecesorii lui în general.[136] Pe de o parte, Sfântul Maxim poate, bineînţeles (în mod capadocian), să definească ipostasul ca pe o substanţă cu caracteristicile ei individuale (οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων)[137], dar, pe de altă parte, vorbeşte despre un *ipostas sintetic* – concept neocalcedonian în sine – într-un fel în care, în cazul lui Hristos, acesta poate include umanitatea în întregul ei, nu numai natura umană universală, ci şi însuşirile ei individuale.[138] Logosul Şi-a asumat trupul în „identitatea" lui ipostatică (ταυτότης)[139], dar aceasta nu înseamnă că însuşirile naturii umane sunt înghiţite de cele ale naturii divine. În ipostas se unesc nu numai două naturi, ci şi două moduri de existenţă (τρόποι ὑπάρξεως).[140] Însă Ipostasul lui Hristos este unic, şi de aceea natura umană poate să-şi găsească împlinirea tocmai în relaţie cu acest Ipostas. Natura umană, cu energia şi voinţa ei, se păstrează şi se confirmă în unire sintetică cu natura divină în Hristos şi este enipostaziată acolo.[141] Tocmai pentru că acest Ipostas este unul şi sintetic, se află, prin aceasta, departe de pericolul de a înghiţi ceea ce este natural uman, şi astfel umanul se realizează pe deplin numai acolo. Dezvoltarea acestei linii de gândire este însă strâns legată de conceptul maximian de libertate, care nu poate fi discutat aici.

---

[132] Vezi acelaşi argument în *ThPol* 9; 125 AB.

[133] Sfântul Maxim citează textul Sfântului Chiril cu mici diferenţe în anumite locuri.

[134] *ThPol* 7; PG 91, 85 C. Termenul σύστασις este neutru în acest context, iar Sfântul Maxim preferă să îl folosească pentru a accentua asocierea de însuşiri diferite sau opuse, de exemplu materie şi formă, în *Char* 3. 30; CSC p. 128. Cu privire la importanţa textului de la *ThPol* 7 în legătură cu lupta pentru voinţele lui Hristos, vezi LÉTHEL, *op. cit.*, pp. 65-74.

[135] Vezi MOELLER, ETL 27 (1951), p. 469 şi 473.

[136] VON BALTHASAR, KL^2, mai ales pp. 227, 243 şi 247-253.

Ca rezumat a ceea ce am spus până acum, putem trage concluzia că Sfântul Maxim, încă în perioada de început a activităţii sale, combină în mod consecvent acceptarea formulărilor şi poziţiilor neocalcedoniene – fie că sunt sau nu afirmate de Sinodul de la Constantinopol – cu o dialectică calcedoniană mai strictă, pe care, în anumite puncte, o dezvoltă încă şi mai mult.[142] Aşadar, până aici, nu se poate vedea la Sfântul Maxim nici o ezitare în raport cu monoenergismul sau cu monotelismul, în ciuda faptului că ambele erezii par să-şi aibă rădăcinile în poziţii neocalcedoniene. Deschiderea Sfântului Maxim faţă de teologia neocalcedoniană şi fidelitatea sa faţă de Sinodul de la Constantinopol se asociază, aşa cum am văzut, cu o înţelegere profundă a intuiţiilor hristologice calcedoniene, care pare ea însăşi să excludă orice ezitare de acest fel.

---

[137] Vezi *Ep* 15; PG 91, 557 D.

[138] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 227.

[139] *Amb* 3; PG 91, 1040 C.

[140] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 242.

[141] Vezi *Ep* 13; PG 91, 532 B şi *ThPol* 4; PG 91, 61 B; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 243. – Despre schema aceasta în general, vezi analiza clarificatoare a lui PIRET, *op. cit.*, pp. 157-185.

[142] Aşa-numita formulă teopashită, *unus ex Trinitate passus est*, pare să fie singura sferă importantă din teologia neocalcedoniană ce nu este acoperită în scrierile Sfântului Maxim.

CAPITOLUL AL II-LEA

Contextul cosmologic

Poate părea neobişnuit să tratăm cosmologia Sfântului Maxim după hristologie. Dincolo de această ordine însă, se află convingerea că ideile hristologice, în special aşa cum au fost ele exprimate la sinoadele Bisericii, sunt de primă importanţă pentru Sfântul Maxim în dezvoltarea teologiei sale asupra creaţiei, din care antropologia, la rândul ei, reprezintă cea mai importantă parte. Aşa cum sperăm să arătăm în acest capitol, perspectiva sa asupra creaţiei se înţelege cel mai bine în relaţie cu dogma centrală a hristologiei calcedoniene: definirea unirii celor două naturi în Hristos ca neamestecate, neschimbate, neîmpărţite şi nedespărţite, şi comunicându-se reciproc. Aceasta înseamnă că asocierea hristologică a unităţii inseparabile cu păstrarea identităţii este caracteristică, după Sfântul Maxim, atât relaţiei lui Dumnezeu cu creaţia, cât şi diverselor individualităţi ale creaţiei, în relaţia dintre ele, deşi, bineînţeles, mai sunt şi alte elemente ale cosmologiei Sfântului Maxim care nu intră numaidecât în această perspectivă.

Nu se poate găsi cu uşurinţă, în scrierile Sfântului Maxim, un rezumat succint al elementelor de bază ale cosmologiei sale. Prima secţiune a *Char* 4 poate totuşi să servească acest scop într-o oarecare măsură. De aceea intenţionăm să-i folosim conţinutul drept contur adecvat pentru acest capitol. Aspectele adiţionale vor fi extrase din altă parte.

În această secţiune din *Char* 4 se pot distinge cel puţin opt elemente ale cosmologiei maximiene, ce vor fi mai mult sau mai puţin dezvoltate în diverse direcţii, pentru a oferi o imagine mai precisă a teologiei Sfântului Maxim despre creaţie. Menţionate într-o ordine diferită faţă de cea a Sfântului Maxim, aceste elemente (asupra cărora Sfântul Maxim nu insistă foarte mult în textul său) sunt: 1) *creatio ex nihilo*, cu accent special pe aspectele de distanţă şi diferenţă, care deosebesc pe Creator de creaţie (4.1); 2) creaţia din voia lui Dumnezeu (4.3,4); 3) creaţia din bunăvoirea lui Dumnezeu (4.3); 4) creaţia prin Cuvânt (4.3); 5) creaţia din înţelepciunea lui Dumnezeu (4.1); 6) creaţia ca pogorământ dumnezeiesc, introducând un element de mişcare (4.1,2,6); 7) fiecare făptură, alcătuită din substanţă şi accident (4, 9); 8) creaţie nu de proprietăți, ci de substanțe cu proprietăți, care au nevoie de providența divină (4.6,9,14). Le vom prezenta pe rând în următoarele subcapitole.[1]

1. Ideea de creatio ex nihilo și alte expresii ale aspectului diferențierii în creație

Convingerea că Dumnezeu a creat lumea din nimic este afirmată în întreaga tradiție creștină ortodoxă. Ea exprimă superioritatea lui Dumnezeu față de om și față de toate celelalte făpturi create. Dumnezeu nu are nevoie de nici o materie preexistentă ca să creeze. Această idee exprimă convingerea că Dumnezeu este Creatorul a toate câte sunt, iar El nu este subordonat sau dependent de nimic altceva. Sub acest aspect, dogma *creației ex nihilo* se leagă strâns de teologia negativă și de convingerea că nu există categorii umane capabile să exprime taina lui Dumnezeu.[2]

Sfântul Maxim face de mai multe ori referiri explicite la această doctrină. În *Char* 4.1 aduce slavă lui Dumnezeu pentru că a adus la existență din nimic[3] toate cele ce sunt, iar în *Amb* 7, nu numai că pornește de la ideea că Dumnezeu a adus la existență toate cele ce sunt din cele ce nu sunt[4], dar exprimă și convingerea că Dumnezeu a în-ființat din neființă[5] creația văzută și nevăzută. Mai trebuie observat că, în alt pasaj din *Amb*, Sfântul Maxim dă o definiție pentru τέλος ca fiind „finalitatea pentru care există toate câte sunt, El Însuși neavând finalitate"[6], iar în asociere cu afirmația care apare mai târziu în text[7], că această finalitate se află numai în Dumnezeu, se poate vedea că, pentru Sfântul Maxim, argumentele de cauzalitate şi cele teleologice slujesc împreună pentru a arăta superioritatea lui Dumnezeu în relaţie cu toate celelalte.

---

[1] Vezi CSC, p. 194-200. – Un al nouălea element ar fi trebuit adăugat aici: creația se petrece în timp. Ne-ar fi dat posibilitatea să discutăm concepția Sfântului Maxim despre categoria timpului creat în raport cu eternitatea. Dar, pentru că acest subiect ne-ar fi îndepărtat de scopul acestui capitol, ne-am decis să îl lăsăm deoparte.

[2] Pentru mărturii ale ideii de *creatio ex nihilo* în Biserica primară, vezi, de exemplu, Theophilus of Antioch, *Ad Autolyc.* I, 4; PG 6, 1029 B; Irenaeus, *Adv. haeres*. 2. 10, 4; PG 7, 736 B; cf. 3. 8, 3; 868 AB; Origen, *De princ.*, *praef.* 4; GCS Orig. 5, p. 9, 14; Chrysostom, în *Gen. hom.* 2, 2; PG 53, 28 și Augustin, *In Io., tract.* 42, 10; PL 35, 1703; *Conf.* 11, 5; CSEL 33, 285 și 12, 7; CSEL 33, 314.

[3] CSC, p. 94.

[4] PG 91, 1077 C.

[5] PG 91, 1080 A. Aceeași convingere este sugerată chiar la începutul textului din *Amb* 7; 1069 B.

[6] PG 91, 1072 C.

[7] PG 91, 1073 B.

Această distanţă absolută dintre Dumnezeu şi creaţia Sa este de cea mai mare importanţă în cosmologia Sfântului Maxim. Ideea de *creatio ex nihilo* reprezintă doar expresia ei fundamentală. Acesteia îi corespunde foarte strâns rolul pe care conceptele de „neamestecare” şi „neschimbare” îl au în hristologia Sfântului Maxim, şi de aceea vom insista şi asupra altor expresii care definesc aceeaşi concepţie.

Prăpastia fundamentală

Sfântul Maxim recunoaşte în principiu o prăpastie fundamentală (χάσμα) între natura creată şi cea necreată[8], pe care numai voinţa creatoare a lui Dumnezeu poate să o depăşească.[9] Aşadar, nu numai iconomia mântuirii, instituită pentru omul căzut, ci şi actul originar al creaţiei trebuie înţeles ca expresie a iubirii lui Dumnezeu. Pentru că în creaţie Dumnezeu concepe ca partener al Său o lume cu totul distinctă, pe care însă vrea să o aducă la unire cu Sine, fără a-i anihila distincţia. Pe de o parte, Dumnezeu trebuie totdeauna recunoscut ca Fiinţa supremă, dar, pe de altă parte, nu trebuie negată evaluarea biblică a creaţiei, în multiplicitatea ei, ca fiind bună în esenţa ei. Pornind de la aceste premise, Sfântul Maxim desfiinţează mitul origenist al căderii de dinaintea istoriei, care L-ar fi determinat pe Dumnezeu să creeze lumea empirică, şi, în acelaşi timp, păstrează toată terminologia apofatică a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. O distincţie clară şi o relaţie pozitivă între creaţia pământească şi Creatorul ei trebuie considerate împreună, premisă dublă, care, pentru Sfântul Maxim, este în acelaşi timp şi cosmologică şi hristologică. Iar lucrarea de unificare, de depăşire a distanţei, fără a o suprima, este, după el, doar a lui Dumnezeu, căci numai natura dumnezeiască poate rămâne neafectată de o astfel de lucrare.

Această concepţie de bază este exprimată, după cum am văzut, nu numai prin ideea de *creatio ex nihilo* sau de prăpastie fundamentală între creat şi necreat, ci şi printr-o serie de termeni care, aşa cum vom vedea, sunt într-o măsură surprinzător de mare, în primul rând sau cel puţin în al doilea rând, hristologici.

---

[8] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, pp. 89 şi 161.

[9] Cf. *ibid.*, p. 111.

Διαφορά, diferență

Pare să fie cel mai general dintre aceşti termeni. A fost folosit, de exemplu, în conflictele hristologice, chiar şi de Sfântul Chiril al Alexandriei, care admisese o διαφορά, dar nu διαίρεσις, în Hristos[10], şi fusese citat în Crezul de la Calcedon, în dogma păstrării acestei διαφορά a celor două naturi în Hristos, după unirea lor ipostatică.[11] Dar, pe de altă parte, Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul pare să fi utilizat termenul într-un sens mai larg, cosmologic, vorbind de διαφοραί ca fiind o caracteristică a tuturor elementelor unui întreg aflate în relație de reciprocitate[12] şi, totodată, vorbind despre o diferență generală a ființei (τὸ τῆς οὐσίας διάφορον).[13]

Însă acest sens general al cuvântului actualizează felul în care Leoțiu al Bizanțului a utilizat conceptul de διαφορά. Bazându-se în special pe Porfirie – pentru care cuvântul indica nu numai toate diferențele dintre lucruri, ci şi diferența dintre diverse specii, şi care împărțise tipul de διαφοραί în συστατικαί (cele ce se referă la caracteristici care se întâlnesc într-o anumită specie) şi διαιρετικαί (acele caracteristici prin care o anumită specie se poate diferenția) –, Leonțiu a utilizat şi el conceptul pentru a denota tot felul de diferențe în lumea creată[14] şi, de asemenea, pentru a face referire la trăsăturile caracteristice unei anumite specii. El cunoaşte chiar expresia συστατικαὶ διαφοραί.[15]

Toți aceşti predecesori au avut probabil o anumită influență asupra Sfântului Maxim, în legătură cu acest termen. Sfântul Maxim însuşi vorbeşte despre cel puțin două feluri de διαφορά: o diferență de substanță sau de natură (διαφορὰ οὐσιώδης)[16], care rămâne veşnic, şi o diferență de voință între oameni, care este chemată să dispară într-o armonie de voință[17], cea dintâi având un caracter ontologic, cea de a doua unul moral.[18]

---

[10] *Scholia de incarn.*; PG 75, 1385 C; vezi şi *Adv. Nestor.* 2, 6; PG 76, 85 B.

[11] Vezi *Concil. Oecumen. Decr.*, p. 62, 35 ff.; cf. Sfântul Chiril, *Ep 4 ad Nestor.;* PG 77, 45C.

[12] *De div. nom.* 8, 9; PG 3, 897 C; cf. 12,4; 972 B.

[13] *De eccles.hier.* 4.3, 1; PG 3, 473 C; cf. *De div. nom.* 5, 8; 824 B; felul cum foloseşte el termenul este mai puțin stabil decât pare să sugereze VON BALTHASAR; vezi KL^2, (GLDG 8,3), p. 40 f.

[14] *Epilysis*; PG 86: 2; 1921 C.

[15] Vezi *Trig. cap.* 23; PG 86:2; 1909 A; cf.J. P. JUNGLAS, *Leontius von Byzanz* (FLDG 8.3), Paderborn 1908, p. 70 f.

[16] *ThPol* 14; PG 91, 149 D.

[17] *Thal* 2; CCSG 7, p. 51.

[18] La acestea mai poate fi adăugat un al treilea tip: diferența dintre persoane (διαφορὰ προσωπική), folosită în contextul trinitar, vezi, de exemplu, *Ep* 15; PG 91, 553 D. Δια-

Primul tip maximian de διαφορά este, desigur, folosit în primul rând în hristologie. Astfel, Sfântul Maxim, ca şi Sfântul Chiril, face o distincţie clară între διαφορά şi διαίρεσις (separare, despărţire)[19] – distincţie care arată că διαφορὰ διαιρετική a lui Porfirie nu mai putea fi folosită în sens pozitiv – şi afirmă, într-un cuget cu Sfântul Chiril şi cu Calcedonul, că διαφορά dintre cele două naturi în Hristos se păstrează (σώζεσθαι – de observat sensul dublu al acestui cuvânt, „a mântui" şi „a păstra", utilizat frecvent în hristologia de mai târziu) chiar şi după unirea într-un singur ipostas.[20] Această διαφορά este astfel κάτὰ φύσιν[21] sau κατ᾽ οὐσίαν.[22] În termeni calcedonieni se mai numeşte şi ἀσύγχυτος διαφορά[23] – expresie care înseamnă păstrarea fiecărei naturi în Hristos[24] –, deşi nu mai sunt disjuncte ψιλὴ διαφορά, deoarece există o relaţie vie stabilită între natura umană şi cea divină în Hristos.[25]

De aici Sfântul Maxim se pare că foloseşte şi mai departe conceptul de διαφορά de natură, într-un sens mai general, cosmologic sau antropologic. De fapt, nu se ştie totdeauna dintru început dacă Sfântul Maxim are intenţia de a formula o afirmaţie hristologică sau nu, pentru că abordează adesea în termeni generali aceste subiecte. Astfel, defineşte διαφορά οὐσιώδης, care este opusul lui ἕνωσις οὐσιώδες, dar este un echivalent al lui διαφορά, aşa cum a fost înţeleasă de Porfirie şi Leonţiu, ca principiu (λόγος) după care οὐσια şi φύσις rămân în întregul lor nemicşorate şi neschimbate (ἄτρεπτος), necontopite şi neamestecate (ἀσύγχυτος)[26], sau ca principiu conform căruia se păstrează diversitatea în raport cu celelalte (ἑτερότης). Acesta poate fi folosit atât în relaţie cu Dumnezeu şi cu divinul, cât şi în relaţia dintre diverse feluri de fiinţe create. Ca şi în cazul lui Hristos, se poate spune, în acest context, şi despre un creştin îndumnezeit că διαφορά dintre uman şi divin rămâne ἀσύγχυτος.[27]

φορά persoanelor Sfintei Treimi este folosită şi de Sfântul Vasile cel Mare, vezi *Adv. Eun.* 1.19; PG 29, 556 B; cf. Ps.-Chiril, *De sacros. Trin.* 10; PG 77, 1144 A.

[19] *Ep* 12; PG 91, 469 AB.

[20] Vezi spre exemplu, *ibid.*; 91, 472 D.

[21] *Ep* 15; PG 91, 556 A.

[22] *Ibid.*;561 AB.

[23] *Ep* 13; PG 91, 521 C.

[24] *Ep* 15; PG 91, 556 B.

[25] Ep12; PG 91, 473 A; cf. *ThPol* 2; PG 91, 41 AB. După cum a arătat VON BALTHASAR în KL², p. 255, acest fapt este o presupunere a dezvoltării de către Sfântul Maxim a ideii de περιχώρησις (mai vezi şi cap. I de mai sus).

[26] *ThPol* 14; PG 91, 149 D.

[27] Vezi, de exemplu, *ThPol* 20; PG 91, 233 C şi 236 B. Despre importanţa teologică a acestei *opuscula*, vezi, mai departe, LÉTHEL, *op. cit.*, pp. 74-77.

Cu privire la διαφορά, care este o caracteristică generală a lumii create în raport cu cea divină şi necreată, Sfântul Maxim afirmă că ea este constitutivă (συστατική) şi distinctivă (ἀφοριστική), ceea ce nu înseamnă numai că nu va dispărea niciodată, ci – mai important – că are un sens pozitiv în măsura în care este o expresie a scopului lui Dumnezeu.[28] Sfântul Maxim opune acest caracter neschimbabil noţiunii de ἰδιότης, care este elementul individualizator şi, astfel, nu general, ci parţial (μερική).[29]

Vedem clar că Sfântul Maxim are grijă să folosească totdeauna împreună, la toate nivelurile, aspectele de unitate şi diferenţiere, atât în hristologie, cât şi în cosmologie: de fapt, conceptul de diferenţă (διαφορά) unifică toate fiinţele create, deşi ele se diferenţiază individual. Singur Dumnezeu se ridică suprem mai presus de orice διαφορά şi διάκρισις, şi totuşi, ca Făcător a toate, permite fiinţelor raţionale să se împărtăşească de Sine.[30] Sfântul Maxim dezvoltă pe larg, în diverse texte, această implicaţie dublă a unei diferenţe caracteristice creaţiei, care se apropie foarte mult de formulele hristologice. Astfel, aflăm în *Myst* 2 că toată zidirea, alcătuită din fiinţe văzute şi nevăzute[31], este *una* şi nu este divizată după componentele ei diferite. Însăşi diferenţa (διαφορά) componentelor ei, conformă cu caracteristicile (ἰδιότης) lor naturale, este circumscrisă de relaţia (ἀναφορά) ei cu propria unitate.[32] Iar în *Amb* 7 Sfântul Maxim subliniază faptul că diferenţa (διαφορά) şi diversitatea (ποικιλία) sunt caracteristice lumii fiinţelor create şi se manifestă în aşa fel, încât Logosul unic este recunoscut drept mulţi λόγοι în diferenţa indivizibilă (ἀδιαίρετος διαφορά) a creaţiei, datorită individualităţii neamestecate (ἀσύγχυτος ἰδιότης) a tuturor fiinţelor – deşi, pe de altă parte, diverşii λόγοι pot fi văzuţi ca Logos unic, datorită relaţiei (ἀναφορά) existente între El şi tot ce este neamestecat (ἀσύγχυτον).[33]

---

[28] Vezi *ThPol* 21; PG 91, 249 C; cf. *Amb* 67; PG 91, 1400 C. Ἀφοριστική pare să fie aici echivalentul Sfântului Maxim pentru termenul διαιρετική al lui Porfirie; pentru acest aspect însă, Leonţiu – poate din motive hristologice – mai foloseşte termenul συστατική (*Trig. cap.*13; PG 86:2; 1909 A). – VON BALTHASAR (care nu face referire la Leonţiu în acest punct) a insistat în mod deosebit asupra acestui sens pozitiv, care pentru el este una dintre trăsăturile cele mai caracteristice ale teologiei Sfântului Maxim, KL^2, pp. 63 f. şi 117; cf. pp. 153, 258 şi 327.

[29] *ThPol* 21; PG 91, 249 C.

[30] *Amb* 7; PG 91, 1080 AB.

[31] *Myst* 2; PG 91, 668 C.

[32] PG 91, 669 B.

[33] *Amb* 7; PG 91, 1077 C.

Astfel, după Sfântul Maxim, în creația lui Dumnezeu diferența condiționează unitatea și unitatea diferența, la fel cum se întâmplă și în Hristos.[34] În sfârșit, același principiu teologic este foarte bine ilustrat în secțiunea 41 din *Amb* 10, unde relația dintre unități și părți și a părților este descrisă cu aceeași dialectică complicată, incluzând termenii hristologici. Există, spune Sfântul Maxim, o convergență (σύννευσις) a părților către unități și o unitate (ἕνωσις) corespunzătoare a unităților în relație cu părțile, iar în relația reciprocă a părților între ele se poate observa nu numai diferențierea (διάκρισις) neamestecată, conform diferenței (διαφορά) individualizatoare a fiecăreia, ci și o unitate neamestecată (ἀσύγχυτος ἕνωσις), conform identității (ταυτότης) imuabile, în general.[35]

Așadar, în creația lui Dumnezeu, διαφορά înseamnă o ordine stabilită, care menține atât variațiile, cât și unitatea în creația care este creație, distinctă, la rândul ei, de Creator.[36] În cele din urmă, ea ține de providența divină și revelează o judecată, după care Dumnezeu se descoperă ca Proniator înțelept, distribuind λόγοι potriviți.[37]

Al doilea tip de diferență, cel al voinței și al minții (διαφορὰ γνωμική), este mai puțin tratat de Sfântul Maxim – există alți termeni care exprimă mai bine acest fel de diferențiere. Este clar însă că el denotă mai ales o lipsă a armoniei, cum ar fi cea dintre părți și universaliile lor, adică o situație în care se manifestă numai diferența, nu și unitatea, iar aspectul dublu dispare.[38] Dar unei astfel de diferențe între individualități, care variază în funcție de diversele lor „vieți și comportamente, minți și hotărâri, dorințe, înțelegeri, nevoi, obiceiuri și idei", îi corespunde, cu înțelepciune, și o providență divină multiformă.[39] Chiar și aici apare, în cele din urmă, un principiu pozitiv al unității în diversitate.

---

[34] Vezi același fel de polaritate între τὰ καθόλου și τὰ μερικά în *Amb* 10; PG 91, 1169 C.

[35] *Amb* 10; PG 91, 1188 C-1189 A. Mai vezi și cap. VI, 9; pp. 438-444 de mai jos.

[36] Ordinea aceasta trebuie, desigur, privită și ca pregătire pentru confirmarea ei în Hristos.

[37] *Amb* 10; PG 91, 1133 CD.

[38] Vezi *Thal* 2; CCSG 7, p. 51.

[39] *Amb* 10; PG 91, 1192 D-1193 A.

Διαίρεσις, împărțire

Următorul termen-cheie este echivalentul negativ al conceptului de diferență, pentru că diferența de natură sau de substanță nu implică în mod necesar împărțire. Nu este un element constitutiv al creației și, prin urmare, nu este legat în mod pozitiv de dogma *creatio ex nihilo*. Am ales însă să îl menționăm aici doar pentru a arăta felul cum el se opune conceptului pozitiv de diferență. Διαίρεσις este eliminată atunci când se leagă în mod pozitiv, una de alta, naturi sau entități separate. Aceasta este iarăși o convingere bazată pe hristologie: unitatea umanului și divinului în Hristos, în cuvintele Calcedonului, este mărturisită ca „neîmpărțită", ἀδιαιρέτας. (La Sinodul de la Constantinopol din 553, a fost cu desăvârșire respinsă orice διαίρεσις în Hristos.) Astfel, ca element neconstitutiv al creației căzute, împărțirea nu trebuie confundată cu diferența, ci mai degrabă desființată prin restaurarea și îndumnezeirea omului în Hristos.

Această înțelegere a termenului διαίρεσις (opus lui διαφορά) a fost lămurită în hristologia ortodoxă, dar monofiziții nu par să o fi acceptat. Sfântul Grigorie de Nazianz arătase deja cu fermitate că nu există nici o διαίρεσις în Hristos, în sens arian, și că διαίρεσες în Hristos nu înseamnă disociere (ἀλλοτρίωσις).[40] Și, mai important, Sfântul Chiril al Alexandriei nu numai că a respins o φυσικὴ διαίρεσις[41] în Hristos, dar a arătat și deosebirea dintre o διαφορά care trebuie acceptată[42] și o διαίρεσις care trebuie respinsă.[43] În mod caracteristic, Sfântul Maxim folosește și această gândire tradițională, în perspectiva sa generală cosmologică și antropologică.

Așadar, pentru Sfântul Maxim, διαίρεσις nu este niciodată element constitutiv al creației. Înainte de a arăta consecințele lui hristologice, Sfântul Maxim poate, de exemplu, să dea o definiție contrastivă, strict terminologică, a cuvintelor διαίρεσις și διαφορά. Ceea ce se supune lui διαφορά este doar diferit și determinat de ea, pentru că ea arată cum sunt alcătuite lucrurile, dar ceea ce se supune lui διαίρεσις se desface în bucăți și se separă prin acesta.[44] În hristologia sa, Sfântul Maxim este în desăvârșit acord cu Tradiția, acuzându-l pe Nestorie de a fi introdus o διαίρεσις în Hristos[45] și afirmând că Sfântul Chiril a acceptat διαφορά, dar niciodată nu a introdus prin ea διαίρεσις.[46]

---

[40] *Or.* 39, 11; PG 36, 348 A.
[41] *Ep 40 ad Acac. Melit.;* PG 77, 196 A.
[42] *Scholia de incarn.*; PG 75, 1385 C.
[43] Vezi *Adv. Nestor.* 2, 6; PG 76, 85 C.
[44] *Ep* 12; PG 91, 469 B.
[45] *ThPol* 2; PG 91, 41 AB.

La fel ca Sfântul Grigorie de Nazianz, la care el face referiri, şi Sfântul Maxim susţine că numărul (ἀριθμός) se raportează la cantitate[47], şi la fel ca Sfântul Leonţiu de Bizanţ, care a dezvoltat mai târziu aceeaşi idee[48], arată că nu se introduce prin acesta vreo διαίρεσις în creaţie.[49] El afirmă că fiecare număr manifestă o anumită διαφορά, dar nici o διαίρεσις.[50] Nici unitate, nici separare nu se produce prin el.[51] Astfel, două naturi şi două voinţe în Hristos nu produc împărţire, dar acelaşi lucru este adevărat şi în legătură cu cele create, care sunt totdeauna supuse categoriei de număr.

Sfântul Maxim mai cunoaşte însă şi o altă utilizare a cuvântului διαίρεσις, care, la prima vedere, pare să fie mai greu de înţeles în contextul celor spuse până acum. În cadrul cosmologiei şi antropologiei generale – raportat însă la hristologie –, Sfântul Maxim distinge (în *Amb* 41) cinci διαίρεσις deosebite, care includ diferenţe, numite, de obicei, διαφοραί: 1) împărţire între natura necreată şi creaţia ca întreg[52]; 2) împărţirea, în cadrul creaţiei, între inteligibil şi sensibil; 3) împărţirea între ceruri şi pământ în cadrul lumii sensibile; 4) împărţirea pământului între rai şi pământul locuit; 5) împărţirea la nivel uman între bărbat şi femeie.[53] Însă, în acelaşi timp, omul trebuia la început să reconcilieze aceste separări, reconciliere care, de fapt, s-a realizat prin Hristos, şi astfel cuvântul διαίρεσις nu şi-a pierdut sensul negativ. Accentul se pune pe ideea că toate aceste împărţiri trebuie depăşite de om, în calitate de mediator.

Însă rolul lui încă poate fi înţeles în acest sens numai dacă nu uităm că, pentru Sfântul Maxim, διαφορά şi διαίρεσις sunt două concepte total diferite. Deoarece omul, în calitate de mediator, este chemat să desfiinţeze diferenţele, la nivel moral, ca διαιρέσεις, dar nu ca διαφοραί, la nivel ontologic. Ca διαφοραί, ele trebuie păstrate, dar reunite prin el.

---

[46] *ThPol* 7; PG 91, 88 AB.

[47] *Or.* 31 (*Theol.* 5), 18; MASON, p. 166. Notaţi că Sfântul Maxim transcrie διαίρεσις, şi nu φύσις, ceea ce îi permite să folosească mai uşor textul, care iniţial servise un scop trinitar, şi nu unul hristologic.

[48] *Epilysis*; PG 86: 2; 1920 A-C.

[49] *Ep* 12; PG 91, 473 C.

[50] PG 91, 477 A.

[51] *Ep* 13; PG 91, 513 A.

[52] PG 91, 1304 D.

[53] PG 91, 1305 AB. Prezentarea celor cinci „împărţiri” de către Sfântul Maxim ne va servi ca principiu de sistematizare în cap. VI de mai jos.

Διάστασις-διάστημα, separare – distanță

Doi termeni ambigui. Nu sunt nici întru totul negativi, nici cu totul pozitivi.

Διάστασις nu are, de obicei, o conotație hristologică în Biserica primară, deşi Eusebiu îl respinge atunci când este vorba despre Fiul în raport cu Tatăl, iar Sfântul Chiril al Alexandriei îl foloseşte, în context hristologic, ca echivalent al διαφορά-ei.[54] Se spune că διάστημα, care este, în primul rând, o expresie cu sens temporal sau spațial, a fost folosit, cu sensul de mai înainte, de către arieni în argumentarea lor hristologică.[55] Însă pentru Sfântul Maxim – care utilizează cuvântul διάστημα tot în sens strict spațial[56] –, sensul generalizat, parțial metaforic, în care Sfântul Grigorie de Nyssa utilizează termenul, pare să fi fost mai influent. Pentru Sfântul Grigorie, διάστημα – distanță în timp şi spațiu – este o caracteristică a întregii creații, de care singur Dumnezeu rămâne neatins.[57]

Termenul în sine este astfel o altă expresie a prăpastiei care Îl separă pe Dumnezeu de creație. Sfântul Maxim porneşte, în mod evident, de la această ultimă înțelegere a lui διάστημα, după cum arăta în mod convingător von Balthasar, dar el pare să ajungă, la sfârşit, la o apreciere întrucâtva diferită a acestui concept, semnalată probabil de preferința sa pentru termenul διάστασις în raport cu διάστημα.[58] De exemplu, în *Ep* 2, putem vedea cum διάστασις spațial dintre oameni se poate depăşi prin comunicare spirituală[59] şi cum διάστασις poate dispărea de la Dumnezeu şi de la oameni.[60] Sfântul Maxim nu neagă διάστημα fundamental despre care vorbeşte Sfântul Grigorie, dar el pune accentul pe altceva.

Sfântul Maxim poate porni de la ideea Sfântului Grigorie – şi uneori foloseşte termenul διάστημα cu exact acelaşi sens. Într-o astfel de situație, afirmă că toate făpturile, care au, fireşte, un început, pentru că există, au şi un διάστημα, pentru că sunt în mişcare. În primul caz ele se află „sub puterea naturii", iar în al doilea „sub vreme".[61] Aşadar, termenul διάστημα, în utilizarea lui cosmologică, pe baza sensului său temporar, este, pentru Sfântul Maxim, intim legat de mişcare, aspect care predomină în utilizarea pe care o dă Sfântul Maxim acestui termen. Διάστημα–διάστασις este mai întâi de toate un punct de pornire pozitiv pentru mişcarea firească a făpturilor create, concepţie pe care o afirmă constant, ca respingere categorică a origenismului, pentru care mişcarea a fost o consecinţă a căderii. Acest lucru poate fi ilustrat cu alte pasaje. În *Gnost.* 1. 5[62], Sfântul Maxim spune că timpul are un început, o etapă de mijloc şi un sfârşit.[63] Căci timpul însuşi, care are o mişcare orânduită, se deosebeşte prin număr şi chiar prin eon, care se află în categoria lui „când", suferă διάστασις, pentru că are un început. Precum vedem, διάστασις denotă aici faptul că, aducând istoria întru fiinţă, Dumnezeu a stabilit o distanţă pentru Sine Însuşi. Această distanţă este însă premisa pozitivă pentru o mişcare către Dumnezeu. Sfântul Maxim utilizează termenul aproape la fel ca Sfântul Grigorie, dar domină aspectul temporal şi dinamic. Aşa cum corect a subliniat Sherwood în legătură cu această problemă, „accentul maximian cade pe mişcare".[64] Ceea ce înseamnă, totodată, şi că, pentru Sfântul Maxim, διάστασις se află într-o relaţie specială cu στάσις, repaos. Devenirea nu înseamnă, pentru el, numai existenţă, ci şi mişcare, în categoria timpului, situaţie exprimată prin termenii διάστημα–διάστασις, iar această mişcare este menită să se îndrepte către τέλος-ul ei, care este Dumnezeu.[65] Atunci când acest lucru se realizează, omul se află la stadiul de στάσις (motiv pentru care Sfântul Maxim îl preferă pe διάστασις termenului διάστημα). Văzute prin prisma punctului de pornire, nu mai există nici o διάστασις, deşi rămâne διάστημα, la care se gândea Sfântul Grigorie, în legătură cu Dumnezeu.

---

[54] Vezi Eusebius, *Demonstr. evang.* 4, 3; PG 22, 257 B şi Sfântul Chiril, *Adv. Nestor.* 2, 6; PG 76, 85 A.

[55] Vezi de exemplu Alexander Alex., *Ep* 6; PG 18, 557 A.

[56] Vezi, de exemplu, *Ep* 2; PG 91, 393 A.

[57] *In Ecclesi.*, *hom.* 7; JAEGER 5, p. 412, 14.

[58] Vezi VON BALTHASAR, KL^2, pp. 132 f. şi 601; cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 109.

[59] PG 91, 393 A.

[60] *Ibid.*; 396 C.

Dar mai important este faptul că în acest repaos se realizează îndumnezeirea, termen care trebuie totdeauna înţeles pe baza expresiilor *communicatio idiomatum* şi *perihoreză*: omul se face dumnezeu, iar Dumnezeu se face om; îndumnezeirea omului este, din alt punct de vedere, Întruparea continuă a lui Dumnezeu.[66] De aceea, Sfântul Maxim poate spune că διάστασις dispare (în στάσις) [odihnă, repaos]. Omul experiază acest lucru viețuind în Hristos, în Care unirea ipostatică depășește orice diferență și distanță. Astfel Sfântul Maxim afirmă că prin Întrupare Dumnezeu va fi, în cele din urmă, în afara oricărei διάστασις (separări) spațiale în relație cu „cei vrednici", și, în același text, se referă la îndumnezeire și la Hristos, drept Cap al trupului.[67] În același mod, în *Gnost.* 2.77-78, διάστημα (distanță) este văzut, în sens gregorian, în primul rând ca punct de pornire pozitiv al lui γνῶσις sau ca înaintare în γνῶσις care include virtuțile, văzute ca Întrupare a Logosului în om și care duce în final la comuniunea mistică cu Dumnezeu.[68]

---

[61] *Amb* 67; PG 91, 1397 B.

[62] PG 90, 1085 A.

[63] Recunoaştem triada obişnuită: ἀρχή, μεσότης, τελός.

[64] SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 109, într-o critică la VON BALTHASAR, *Die „Gnostischen Centurien"*, Freiburg i.Br. 1941, p. 109. Ultimul, care minimalizase într-o oarecare măsură diferenţa dintre Sfântul Grigorie şi Sfântul Maxim în acest punct, şi-a modificat puţin poziţia în cea de a doua ediţie a operei sale despre *Gnostic Centuries*, KL^2, p. 601.

[65] Vezi sub 6. mai jos, pp. 98 ff.

Din această perspectivă, nu este nimic surprinzător în faptul că Sfântul Maxim afirmă *și* că nu există separare și διάστασις τῶν ἄκρων (adică a naturilor distincte și a atributelor lor) în Hristos, deși există două energii în Persoana Lui,[69] *și*, totodată, că Hristos păstrează la un loc această τῶν ἄκρων διάστασις.[70]

Atingând însăși limita capacităților sale naturale, mișcat de Dumnezeu, în această στάσις omul împărtășește împreună cu Hristos caracterul nedespărțit al unirii ipostatice a naturilor, energiilor și voințelor, diferite, dar neseparate, întru Sine. Omul nu pătrunde în tainele lui Dumnezeu, în Ființa Lui, dar participă la dumnezeire. Este vorba de o infinitate în care nu există – ca să spunem așa – nici un διάστημα și în care se odihnește orice mișcare naturală[71], ceea ce nu înseamnă că nu mai există mișcare, pentru că mișcarea ține de condiția creatului. Astfel, pentru om, στάσις înseamnă – în paradoxul Sfântului Maxim – odihna veșnic mișcătoare (ἀεικίνητος στάσις).[72]

---

[66] Vezi cap. VI: 11; pp. 472-475 mai jos.

[67] *Gnost.* 2. 25; PG 90, 1136 BC.

[68] PG 90, 1161 A-C. Ordinea aceasta a dezvoltării spirituale va fi tratată în cap. VI mai jos.

[69] *ThPol* 20; PG 91, 232 D.

[70] *Ep* 15; PG 91, 556 A. Acest aspect este relevant și când Sfântul Maxim vorbește în *Ep* 18 despre dezbinarea din Biserică ca despre o τομὴ καὶ διάστασις de la trupul lui Hristos; PG 91, 589 B.

[71] *Amb* 15; PG 91, 1217 C.

[72] *Thal* 59; CCSG 22, p. 53; 65; CCSG 22, p. 285 și *Amb* 67; 91, 1401 A; vezi αεικινησια, *Ep* 6; PG 91, 432 B.

Διαστολή, distincție, extindere

Este un termen din scrierile Sfântului Maxim, cu conotații atât pozitive, cât și negative. Trebuie însă considerat în același context al dialecticii între unitate și diferențiere bazate pe premise hristologice, pe care am găsit-o deja ca fiind caracteristică cosmologiei Sfântului Maxim. Termenul își are corespondentul în συστολή, și amândoi indică aspecte necesare ale creației. Von Balthasar a subliniat faptul că, la Sfântul Maxim, această interacțiune διαστολή-συστολή este o lege cosmică ce atinge punctul culminant în consecințele ei hristologice[73], dar putem vorbi, pe drept cuvânt, și despre o concepție hristologică ce reiese din cosmologia Sfântului Maxim și mai apoi este dezvoltată în hristologia sa.

Scopul Sfântului Maxim pare să fie, și aici, acela de a asigura o unitate care nu afectează diferența componentelor ei, ci mai degrabă care își dobândește puterea și persistența prin aceste componente.[74] Atât συστολή, cât și διαστολή sunt caracteristici ale οὐσία-ei, spune Sfântul Maxim. Astfel, întreaga creație – toate câte intră în sfera creatului – se mișcă (pentru că mișcarea ține de condițiile creației) conform unui principiu și unui mod dublu de διαστολή și συστολή, extindere și contracție. Mișcarea lui διαστολή merge de la speciile cele mai generale până la cele mai diferențiate, iar mișcarea lui συστολή, în sens contrar. În ambele cazuri însă, mișcarea atinge o limită trasată de caracterul creaturii înseși: nimic nu este mai particular decât ceea ce este particularizat de către Creator și nimic nu poate fi mai cu adevărat universal în creație decât faptul că toate sunt create.[75]

Prin urmare, unitatea creației se extinde la toate câte au o existență particulară, iar particularitățile își păstrează identitatea în ceea ce este comun firii create. În afara acestor condiții există prăpastia, care nu poate fi depășită prin puterile creației înseși, ci numai prin Dumnezeu, Care este Creatorul. Putem astfel să tragem concluzia că, din perspectiva Sfântului Maxim, mișcarea διαστολή-ei, a diferențierii, ca mișcare a pogorârii lui Dumnezeu în creație, se apropie foarte mult de întrupare și, prin urmare, mișcarea συστολή-ei se apropie foarte mult de îndumnezeire. De fapt, până aici nu este numai o inspirație hristologică la temelia perspectivei cosmice a Sfântului Maxim; ea se dezvoltă mai departe la nivel hristologic. Pentru că însuși Sfântul

---

[73] KL^2, p. 278; cf. pp. 157 și 163.
[74] *Ep* 15; PG 91, 564 AB.
[75] *Amb* 10; PG 91, 1177 BC.

Maxim afirmă, folosind formula *tantum-quantum* (care susţine aceeaşi idee a unei mişcări duble, fără a fi afectate părţile), că Dumnezeu realizează o συστολή a credincioşilor pentru Sine, în unire cu Sine, în aceeaşi măsură în care El iese din Sine din dragoste pentru ei, după principiul pogorârii.[76]

Astfel, în contextul său adecvat, conceptul de διαστολή are, la Sfântul Maxim, un sens pozitiv. Însă, în discuţiile hristologice, Sfântul Maxim s-a simţit probabil obligat să facă şi o deosebire între acest aspect pozitiv şi unul negativ. El spune că există, de fapt, două feluri de διαστολή: a) cea care este κατ' ἐναντίωσιν, adică o deosebire între contrarii care nu se exclud unele pe altele, cum ar fi între trup şi suflet; şi b) cea care este κατὰ τὸ ἀντικεῖσθαι, adică o deosebire între contrarii care se exclud reciproc, cum ar fi viaţa şi moartea. Primul tip reprezintă o caracteristică a substanţelor sau naturilor care nu pot fi contradictorii, pentru că participă la fiinţa creată; al doilea tip priveşte atribute speciale ale naturilor şi se pot astfel exclude reciproc.[77] Atributele contradictorii sunt însă, în sine, rezultatele căderii şi nu afectează perspectiva pozitivă a creaţiei. O διαστολή care se află într-o relaţie pozitivă cu o συστολή este, într-adevăr, semn al mărginirii creaţiei, dar are un sens pozitiv în planul lui Dumnezeu, aşa cum se revelează el în Hristos. Dar, izolată de principiul unităţii, διαστολή, chiar şi în relaţie cu Hristos, nu are nici o funcţie pozitivă[78], pentru că numai unitatea naturilor şi a particularităţilor lor asigură comuniunea cu Dumnezeu, Care este, în chip esenţial, unic şi simplu.

Alţi termeni

Există, desigur, în scrierile Sfântului Maxim o serie de alţi termeni şi alte concepte care descoperă alte aspecte ale limitărilor şi distincţiilor naturale ale creatului, dar nu avem de ce să ne oprim prea mult asupra lor. Vom menţiona doar câteva şi le vom indica funcţia.[79]

Întrucât creaţia se caracterizează printr-o „diferenţă şi o multiplicitate uriaşe" (ἄτειρος διαφορὰ καὶ τοικιλία)[80] – ele se regăsesc laolaltă[81] –, trebuie, desigur, să menţionăm mai întâi de toate numărul (ἀριθμός) şi corelativul lui, cantitatea (ποσότης).[82]

---

[76] *Amb* 33; PG 91, 1288 A: τοσοῦτον ἡμᾶς σι' ἑαυτὸν πρὸς ἕνωσιν ἑαυτοῦ συστείλας, ὅσον αὐτὸς δι' ἡμᾶς ἑαυτὸν συγκαταβάσεως λόγῳ διέστειλεν.

[77] *ThPol* 17; PG 91, 212 CD.

[78] Vezi *ThPol* 19; PG 91, 221 BC.

[79] Sensul acestora este, desigur, mai mult sau mai puţin sesizat în contextul lor, iar noi îi menţionăm doar pentru a înfăţişa bogăţia şi complexitatea viziunii Sfântului Maxim.

[80] *Amb* 7; PG 91, 1077 C.

Cu toate că, după părerea Sfântului Maxim, αριθμος, *număr*, nu înseamnă nici calitate, nici cantitate, este totuşi strâns legat de cantitate,[83] pentru că orice diferenţă (διαφορά) revelează o anumită cantitate, care aduce cu sine numărul.[84] Numărul denotă cantitate, şi nu calitate.[85] Şi totuşi el se leagă şi de calitate, în măsura în care numărul şi cantitatea se bazează totdeauna pe o diferenţă, care este aceea a calităţii.[86] Ceea ce se exclude în legătură cu numărul este însă διαίρεσις[87], căci fiecare număr este, de fapt, ἀδιαίρετος.[88] El nu este afectat în sine nici de mişcarea schimbătoare, care caracterizează calitatea, nici de διαστολή şi συστολή, ce caracterizează fiinţa, nici de creştere sau descreştere, care ţin de cantitate.[89] Numărul este, aşadar, un termen neutru, ce depinde de diferenţa şi de multiplicitatea creaţiei, dar care nu califică aceste concepte. Numerele în multiplicitatea lor sunt însă considerate, în acelaşi timp, după cum arăta von Balthasar, ca o sinteză a unităţii fiinţei, care îşi are temelia în Dumnezeul Cel mai presus de număr şi de unitate aritmetică.[90]

Un alt concept legat de creaţie este cel al *mişcării* (κίνησις) – vezi mai jos, sub 6 –, bazată în mod pozitiv pe distanţă (διάστημα), pe *spaţiu* (τόπος) şi pe *timp* (χρόνος). Sfântul Maxim afirmă că toate sunt sub timp şi spaţiu[91] şi că χρόνος, αἰών şi τόπος sunt caracteristici ale acestei lumi.[92]

---

[81] *Amb* 22; PG 91, 1256 D.

[82] Contextul istoric al gândirii Sfântului Maxim este prezentat sumar de VON BALTHASAR, KL², p. 100-103.

[83] *Ep* 15; PG 91, 564 D; cf., de exemplu, *Ep* 13; 513 A; vezi şi VON BALTHASAR, KL², p. 104.

[84] *Ep* 12; PG 91, 477 A.

[85] *Ibid.*; 476 C.

[86] *Ibid.*; 477A. Sfântul Maxim vorbeşte şi despre o calitate a esenţei, ποιότης οὐσιώδης; vezi *ThPol* 21; PG 91, 248 C; cf. Sfântului Chiril al Alexandriei: ποιότης φυσική, *Ep* 40; PG 77, 193 B.

[87] Vezi, de exemplu, *Ep* 12; PG 91, 477 A şi 13; 513 A.

[88] *Ep* 15; PG 91, 564 A.

[89] *Ep* 12; PG 91, 477 AB.

[90] Vezi VON BALTHASAR, KL², pp. 107-109; trimiterile sunt însă la scoliile la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, a căror autenticitate este îndoielnică, nu mai puţin pentru von Balthasar însuşi.

[91] *Amb* 10; PG 91, 1180 BC.

[92] *Ibid.*; 1153 B.

Dar Dumnezeu a stabilit şi categoriile de τάξις, *ordine,* şi θέσις, *poziţie*, instituţie – ambele apar frecvent la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul[93] –, care denotă nu numai diferenţă în raport cu Dumnezeu, ci, în primul rând, grija permanentă a lui Dumnezeu pentru creaţia Sa.[94] Sensul lui τάξις, care la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul denotă ordinea ierarhică stabilită[95], nu este elaborat în detaliu la Sfântul Maxim, nici nu este termen-cheie în scrierile sale, ci pare să fie similar celui din scrierile Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. Θέσις este utilizat de Sfântul Maxim mai frecvent şi mai clar. El se referă la toate lucrurile caracterizate prin diferenţă şi mişcare. Astfel, se spune că întreaga gândire reprezintă o calitate (sau un accident), dar că îşi are fixată poziţia (θέσις) în substanţă[96], iar liniile trasate de la centrul unui cerc către periferia lui au o poziţie nediferenţiată în centrul însuşi.[97] Θέσις este, de fapt, o stabilitate intenţionată a celor create, care nu exclude mişcarea[98] sau unitatea lor în Dumnezeu.[99] Acesta denotă o lucrare divină suverană, dar adevărata θέσις în raport cu Dumnezeu – aşa cum este El experimentat de mistici – se găseşte numai ca o afirmaţie în cadrul negaţiei.[100] Din acelaşi punct de vedere, îndumnezeirea este privită ca un θέσις, stabilită exclusiv prin harul lui Dumnezeu, şi nu este o consecinţă nici a naturii omului, nici a relaţiei sale naturale cu Dumnezeu.[101] Luaţi împreună, termenii τάξισ şi θέσις confirmă astfel convingerea Sfântului Maxim că întreaga creaţie este un rezultat al lucrării pozitive a lui Dumnezeu, care îşi are finalitatea într-o unitate desăvârşită.

În sfârşit, trebuie să observăm în acest context cum Sfântul Maxim, în Amb 41 – text la care ne-am mai referit deja –, exprimă clar combinaţia de diferenţiere şi unitate, care reprezintă pentru el o reflexie constantă a planului lui Dumnezeu pentru creaţia Sa. Astfel, el afirmă că numai într-un anumit sens lucrurile create sunt separate unele de altele, pentru că, în alt sens, ele sunt întru totul identice. Indivizii diferiți ai unui γένος sunt uniți prin natura acestui γένος, pe care toți o au. Şi tot aşa sunt formele mai înalte ale lui γένη şi categoriile particulare legate de universalii etc. În sfârşit, toate ființele create sunt identice, în sensul că toate se pot rezuma, după natura lor, în categoria lui γένος. Iar Sfântul Maxim încheie că toate lucrurile diferențiate sunt unite prin această universalitate a categoriei şi a speciilor.[102]

---

[93] Pentru rolul lor la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, vezi, de exemplu, VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase*, p. 121.

[94] Termenii care le denumesc apar împreună printre cei care caracterizează creaţia în genere, vezi, de exemplu, în *Amb* 10; PG 91, 1176 B şi 1188 D.

[95] Vezi, de exemplu, *De coel. hier.* 10, 2; PG 3, 273 AB.

[96] *Gnost.* 2. 3; PG 90, 1125 D.

[97] *Gnost.* 2. 4; PG 90, 1125 D-1128 A.

[98] Cf. *Amb* 10; PG 91, 1136 B.

[99] Vezi folosirea lui θέσις la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, de exemplu, în *De coel. hier.* 13, 3; PG 3, 301 D, şi a termenului θεσμός, vezi, de exemplu, *ibid.* 10, 1; 273 A; cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien*, Paris 1954, p. 83 f.

[100] Vezi *Thal* 25; CCSG 7, p. 165.

[101] *Amb* 20; PG 91, 1237 AB.

Acest ultim exemplu arată încă o dată ceea ce este în mod evident aspectul dominant al cosmologiei Sfântului Maxim: că ceea ce diferențiază în creația lui Dumnezeu (de exemplu categoria lui γένος) şi uneşte, iar ceea ce uneşte (de exemplu caracterul creat a toate câte există) păstrează totodată individualitatea. Şi tocmai acest aspect al unității în diversitate este cel care, pe baza ideii de *creatio ex nihilo* şi a prăpastiei dintre Dumnezeu şi creația Sa, combină, în acelaşi timp, cosmologia cu hristologia sa, în aşa fel încât se obține o viziune unitară a planului şi a lucrării lui Dumnezeu.

2. *Creație din voia lui Dumnezeu*

Acest al doilea aspect al cosmologiei Sfântului Maxim este strâns legat de ideea sa de prăpastie între Dumnezeu şi creatură şi totodată de ideea de *creatio ex nihilo.* Căci nu există nici un alt factor, în această viziune, decât voința, sfatul şi hotărârea supremă a lui Dumnezeu, care L-au făcut să creeze lumea.[103]

În *Char* 4, Sfântul Maxim subliniază în două rânduri faptul că Dumnezeu a creat lumea atunci când a vrut.[104] El face acest lucru ca să afirme suveranitatea lui Dumnezeu. Creatorul nu este determinat de nici o obligație necesară şi toate legile şi categoriile sunt create de El pentru un scop stabilit de El.[105] Numai printr-o hotărâre a voinței lui Dumnezeu a fost adusă la existență lumea văzută şi nevăzută.[106] De aceea Sfântul Maxim afirmă – într-o mult discutată referire la Pantaenus[107] – că Dumnezeu cunoaşte toate lucrurile care există ca pe propriile Sale intenții (ὡς ἴδια θελήματα), pentru că El le-a creat pe toate din propria voință (θελήματι).[108]

---

[102] Vezi *Amb* 41; PG 91, 1312 B-1313 A.

[103] Prin bunăvoința Sa, Dumnezeu a creat lumea din nimic, afirmă Sfântul Maxim în *Amb* 7; PG 91, 1080 A.

[104] 4. 3 şi 4; CSC, p. 194; cf. *Amb* 42; PG 91, 1328 C.

[105] La fel şi categoria *timpului*, care este menționată în mod special în citatele din *Char* 4. Din acest punct de vedere, creația doar prin voința lui Dumnezeu implică o *transcendență* a sferei veşniciei, care este cea a lui Dumnezeu, față de cea a temporalității, caracteristică existenței finite; vezi VON BALTHASAR, KL^2, p. 121, unde se subliniază absența amestecării categoriilor la Sfântul Maxim.

Această ultimă afirmație actualizează îndată un alt complex de idei al gândirii Sfântului Maxim: teologia sa despre λόγοι, despre principiile creației diferențiate, preexistente în Dumnezeu. Căci rațiunile (λόγοι) sunt considerate de el ca voințe sau intenții divine.[109] Întrucât o tratare mai detaliată a doctrinei Sfântului Maxim despre λόγοι o vom face la punctul 4 de mai jos, aici ne rezumăm la a sublinia relația strânsă dintre această doctrină şi doctrina creației din voia lui Dumnezeu. Λόγοι reprezintă, la Sfântul Maxim, nu numai un factor definitoriu şi unificator, ci şi un plan dumnezeiesc, recapitulat în Logos, în Care se regăsesc toți ceilalți λόγοι.

Dezvoltând această idee despre rațiunile (λόγοι) creației, Sfântul Maxim îşi construieşte doctrina pe teologia alexandrină, completată şi corectată în parte de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. După cum a arătat Sherwood, doctrina Logosului, aşa cum este ea dezvoltată în *Amb* 7, de exemplu, completează respingerea de către Sfântul Maxim a origenismului[110] şi are ca bază a aspectului ei dinamic lucrarea elaborată de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.[111] De fapt, Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul subliniase deja caracterul intențional al rațiunilor (λόγοι) creației.[112] În *De div. Nom.* 5.8, identifică παραδείγματα şi rațiunile (λόγοι) preexistente şi le defineşte ca „voințe divine".[113] La Sfântul Maxim această definiție reiese firesc.[114] El nu afirmă doar că aceşti λόγοι erau preexistenți în Dumnezeu, în sfatul

---

[106] *Thal* 22; CCSG 7, p. 137. Această afirmație este în armonie deplină cu teologia capadociană, vezi Sfântul Grigorie de Nyssa, *De anima et resurr.*; PG 46, 121 B.

[107] Vezi O. STÄLIN, în GCS Clemens 3, p. LXV; cf.VON BALTHASAR, KL^2, p. 114, notele 4 şi 5; vezi şi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 175, n. 70.

[108] *Amb* 7; PG 91, 1085 B.

[109] Până unde această teologie a rațiunilor (λόγοι) intenționale este direct legată de ideea energiilor necreate, dezvoltată ulterior de teologia palamită, după cum sugerează LOSSKY, în *The Mystical Theology*, p. 99, este o problemă aparte, ce nu poate fi tratată îndeajuns în această teză. Vezi însă SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 179 f. şi IDEM, „Survey of recent Work", *Traditio* 20 (1964), p. 435 f.

[110] SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 167.

[111] Cf. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 175 f.

[112] Cf. DALMAIS, „La théorie des «Logoi»", RSPT 36 (1952), p. 244.

[113] PG 3, 824 C.

[114] El afirmă că „bărbații sfinți" au obiceiul să numească rațiunile lucrurilor (λόγοι) „bune voiri" (*Thal* 13; CCSG 7, p. 95).

Său şi că, potrivit lor, Dumnezeu a adus creaţia la existenţă[115], nici nu face o simplă referire la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul ca autoritate[116], ci vede acest caracter particular al raţiunilor ca pe o manifestare a unei legi generale, formulate în felul următor: *Cuvântul lui Dumnezeu şi Dumnezeu voiesc să lucreze, totdeauna şi în toate, taina Întrupării Sale* (ἐνσωμάτωσις).[117] Mai departe, arată că λόγοι, cunoscuţi prin creaţie, revelează şi ei un scop (σκοπός) dumnezeiesc[118], despre care ştim că vizează, în primul rând, fiinţele umane.[119]

Aşadar, vedem că doctrina despre raţiunile (λόγοι) creaţiei ca intenţii divine asigură totodată o evaluare pozitivă a unei existenţe diversificat create *şi* exprimă un factor unificator şi un scop divin comun.[120] Dinamismul despre care vorbeşte Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, al emanaţiei harului divin, a fost împletit cu un accent puternic pe unitatea într-o diversitate nealterată, bazată pe convingeri hristologice. Căci Întruparea Logosului, care este esenţa doctrinei despre λόγοι – în creaţie, ca şi în întrupare –, este o lucrare a ambelor.

3. Creaţie din bunăvoirea lui Dumnezeu.
Conceptul de providenţă şi judecată

Doctrina despre creaţie exclusiv din voia lui Dumnezeu păstrează, la Sfântul Maxim, nu numai atotputernicia lui Dumnezeu în raport cu toate creaturile, ci şi independenţa relativă a creaţiei. Căci ea indică faptul că fiinţe separate în existenţa lor diversificată nu sunt în nici un caz rezultatul unei căderi originare – aşa cum erau considerate de origenişti –, ci sunt expresia unui scop: ele îşi vor afla în libertate împlinirea în comuniune cu Dumnezeu, iar unitatea lor, numai în relaţie cu principiul comun al fiinţei lor.

---

[115] *Amb* 7; PG 91, 1080 A.

[116] *Ibid.*; 1085 A.

[117] *Ibid.*; 1084 CD.

[118] *Thal* 13; CCSG 7, p. 95.

[119] Specific este faptul că Sfântul Maxim raportează cea de a treia cerere a Rugăciunii Domneşti la întrebuinţarea bună a puterii raţionale (ἡ λογική δύναμις) a sufletului uman, despre care se spune că aduce fiinţele raţionale (λογικοί) la raţiunea lor primară (λόγος), vezi *Or Dom*; CCSG 23, p. 57 f.

[120] Λόγοι κατ᾽ εὐδοκίαν şi λόγοι κατ᾽ οἰκονομίαν sunt strâns legate, după cum mai putem vedea în *Ep* 2 (PG 91, 393 C).

Creaţiei empirice îi este dat, aşa cum am văzut, un scop (σκοπός), faţă de care existenţa diversificată se află într-o relaţie pozitivă, deşi, desigur, acest scop trebuie totodată realizat într-o lume şi ea marcată profund de dezbinarea păcatului.

Aceeaşi înţelegere este exprimată prin ideea creaţiei din bunăvoirea lui Dumnezeu, pe care am ales-o ca al treilea aspect al cosmologiei Sfântului Maxim. Căci aici vedem că scopul creaţiei în viziunea Sfântului Maxim merge dincolo de simpla reunire a ceea ce a fost odată sfâşiat prin păcat, a fost o intenţie divină originară, întreruptă de căderea omului.[121] Astfel, când Sfântul Maxim spune, în *Char* 4.3, că Dumnezeu a creat lumea din nesfârşita Sa bunătate[122], putem înţelege că se referă la acest scop, exact aşa cum se realizează el în lucrarea lui Hristos de mântuire *şi* îndumnezeire.[123]

Acest lucru însă ne conduce imediat la doctrina Sfântului Maxim despre *providenţa* (πρόνοια) divină şi conceptul înrudit al *judecăţii* (κρίσις). Căci, chiar dacă scopul (σκοπός) Providenţei este, într-un sens mai restrâns, să unească ceea ce răul a dezbinat, Providenţa în sine este mai mult sau mai puţin identică cu iubirea dumnezeiască, ce are, într-adevăr, un obiectiv mai larg.[124] Iar pentru Sfântul Maxim, Providenţă înseamnă, în acelaşi timp, păstrarea lumii finite în diversitatea ei.[125]

De fapt – aşa cum von Balthasar a arătat foarte clar[126] –, Sfântul Maxim oferă la sfârşit o reevaluare radicală a conceptului dublu, evagrian şi origenist, al Providenţei şi Judecăţii, iar această reevaluare imprimă atât creaţiei, cât şi desăvârşirii umane un sens mult mai presus de orizontul simplei restituiri a unităţii originare, deşi este clar că această emancipare teologică nu a fost un proces uşor pentru Sfântul Maxim, după cum vădesc unele formulări ambigue, în special în *Gnost.*[127] În concepţia origenistă, termenii providenţă şi judecată erau strâns legaţi de mitul unei căderi preistorice a fiinţelor raţionale şi al unei creaţii ulterioare, secunde, a lumii materiale. Pentru Evagrie, κρίσις înseamnă, aşadar, judecată asupra acestei (a doua) creaţii, iar πρόνοια, restituirea divină a unei unităţi spirituale originare.[128] Sfântul Maxim foloseşte această concepţie ca punct de plecare, dar o dezvoltă într-o direcţie cu totul diferită.

---

[121] SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 29, a remarcat că, deşi în *Liber asceticus* dumnezeiescul σκοπός înseamnă aproape exclusiv *mântuire*, cel puţin în *Amb* 7 se referă la *îndumnezeire*.

[122] CSG, p. 194.

[123] SHERWOOD în ACW, p. 263, n. 191, vede în *Char* 4. 3 o aluzie la doctrina binelui ca răspândindu-se natural, care pentru el formează o problemă nerezolvată de Sfântul Maxim, cel puţin în *Cent. de Char.* Dar nu este oare posibil să vedem în *Char* 4. 3-4 o simplă referire la iconomia mântuirii şi îndumnezeirii ca manifestări ale bunătăţii şi bunăvoirii lui Dumnezeu? Dacă binele lui Dumnezeu-Creatorul se răspândeşte de la sine, ce se manifestă ca atare numai în această iconomie şi în acţiunea ei providenţială; dar nu trebuie să fie aşa, căci Dumnezeu este Stăpânul în Sine (vezi comentariul lui SHERWOOD despre bunătatea ce se comunică şi relaţiile intratrinitare, în ACW, p. 43.).

[124] Vezi *Char* 4. 17; CSC, p. 200.

[125] Vezi expresia πρόνοια συντηρητικη din *QuDub* 17; CCSG 10, p. 15; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 607.

[126] Pentru un rezumat, vezi VON BALTHASAR, KL^2, p. 131.

La prima vedere, relaţia cu Evagrie poate părea foarte strânsă. Căci Sfântul Maxim recunoaşte între cele trei feluri de providenţă, nu numai una care este păstrătoare (συντηρητική), ci şi pe cele care sunt transformatoare (ἐπιστρεπτική) şi educative (παιδευτική) sau punitive[129], deşi cea din urmă poate fi, desigur, înţeleasă complet în cadrul unei concepţii ortodoxe a iconomiei mântuirii. Mai mult, Sfântul Maxim foloseşte o triadă de μονάς, πρόνοια, κρίσις, care în sine este întru totul origenistă, deşi afirmă, în acelaşi timp, că λόγοι ale celei din urmă „se potrivesc cu" λόγος-ul celei dintâi[130], sau compară λόγος-ul unei triade puţin diferite a judecăţii, providenţei şi divinităţii cu cea a Trupului, Sângelui şi Oaselor nevăzute ale Logosului.[131] În cele din urmă, el vorbeşte de Providenţă în raport cu reunirea a ceea ce a fost dezintegrat prin acţiunea răului[132], iar noi putem adăuga că el a stabilit o relaţie similară între Providenţă, Judecată şi suferinţa umană[133], relaţie care îl apropie de interpretări origeniste, deşi, în acelaşi timp, afirmă foarte clar că această suferinţă vine din lipsa cunoaşterii λόγος-ului Providenţei şi al Judecăţii şi astfel nu constituie o parte integrantă a acestuia. Oriunde ar înclina aceste pasaje, putem cel puţin trage concluzia că în ele, sensul real al utilizării maximiene a termenilor este întrucâtva ambiguu.

---

[127] La Evagrie, providenţa şi judecata aparţin obiectelor *celor cinci moduri de contemplaţie* (vezi, de ex., *Cent. gnost.* 1. 27; în PO 28, 1958, p. 29), iar VILLER, în RAM 11 (1930), p. 243 ff., deja arătase o similaritate între Sfântul Maxim şi Evagrie sub acest aspect (vezi de ex., *Char* 1. 78; CSC, p. 80). Vezi mai departe, în cap. VI: 3, pp. 343-355.

[128] Vezi, de exemplu, VON BALTHASAR, „Die Hiera des Evagrius", ZkTh 63 (1939), p. 95 şi KL², p. 131.

[129] *QuDub* 17; CCSG 10, p. 15.

[130] *Gnost.* 2. 16; PG 90, 1132 B.- Cele trei elemente ale triadei sunt raportate aici la cele trei colibe pe care Apostolul Petru voia să le ridice pe Muntele Schimbării la Faţă şi la cele trei forme de mântuire simbolizate de Ilie, Moise şi Hristos: Monada este în legătură cu Hristos şi θεολογία, providenţa, cu Moise şi γνῶσις şi, în cele din urmă, judecata, cu Ilie şi virtutea (*vita practica*). Astfel, observăm că întreaga triadă poate fi privită într-un context hristologic – cu referire la simplitatea divină manifestată în Hristos-Logosul –, ceea ce arată că trebuie să fim foarte atenţi aici, ca să stabilim corespondenţa reală între Evagrie şi Sfântul Maxim.

Acest lucru devine şi mai clar în legătură cu textul paralel de la *Amb* 10, unde se foloseşte un aranjament triadic similar în raport cu pericopa din Noul Testament despre Schimbarea la Faţă. Căci acolo ceea ce priveşte providenţa şi judecata este calificat ca teologie afirmativă („iconomia"), în contrast cu teologia negativă a Monadei şi Triadei. Pentru ultima, faţa Celui Transfigurat slujeşte de chip; pentru providenţă şi judecată, hainele lui strălucitoare (PG 91, 1168 AB), dar şi Moise şi Ilie, care simbolizează aspecte morale (Ilie doar virtutea) şi nicidecum consideraţii ontologice (1168 CD). Aparent, Sfântul Maxim este mai atent în *Amb* 10 decât în celălalt text, dar nu trebuie tăgăduită, doar pentru motivul acesta, consecvenţa gândirii sale.

În *Amb* 10 avem însă un alt pasaj[134] care este pe atât de clar pe cât de ambigue par aceste texte şi, prin urmare, tot ce are de spus Sfântul Maxim privitor la acest aspect trebuie comparat cu ce spune acolo.[135] Şi acolo respinge clar înţelegerea evagriană a Providenţei şi a Judecăţii şi o introduce pe a sa proprie.[136]

Sfântul Maxim se referă, mai întâi, la o serie de cinci moduri de contemplare, diferite de cele cinci moduri ale lui Evagrie.[137] Contemplarea naturală, spune el, are în vedere următoarele cinci obiecte: substanţa (οὐσία), mişcarea (κίνησις), diferenţa (διαφορά), amestecul (κράσις) şi poziţia (θέσις).[138] Dintre acestea, primele trei oferă o anumită cunoaştere a lui Dumnezeu, deşi aceasta numai în relaţia Lui cu creaţia[139], şi anume ca Ziditor, Proniator şi Judecător, iar ultimele două oferă o cunoaştere despre om în viaţa sa virtuoasă şi în relaţia sa cu Dumnezeu.[140]

Dezvoltând diversele elemente ale acestui sistem Sfântul Maxim oferă nu numai alternativa sa la conceptul evagrian de providenţă şi judecată, ci şi nişte indicii ale cosmologiei sale în general. Astfel, analizând în detaliu ceea ce are el de spus, aflăm că cea dintâi categorie a creaţiei, *substanţa,* este aici un învăţător al *teologiei*, care însă nu se referă, în acest context, la o contemplare a lui Dumnezeu aşa cum este El în Sine Însuşi, ci este doar o mărturie despre Dumnezeu-Creatorul, Cauză a toate câte au o cauză. Ea arată *că* Dumnezeu este, dar nu şi *ce* este, accentuează Sfântul Maxim.[141]

---

[131] *Thal* 35; CCSG 7, p. 241. Evident că această interpretare poate fi trasată până la Evagrie, care vede în virtuţile practice trupul lui Hristos, în contemplaţia naturală, sângele lui Hristos, iar în cunoştinţa lui Dumnezeu, inima lui Hristos (*Mirror for Monks*, no. 118-120; GRESSMANN, p. 163).

[132] *Char* 4. 17; CSC, p. 200.

[133] *Thal* 64; CCSG 22, p. 239.

[134] PG 91, 1133 A-1136 B.

[135] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 532.

[136] Acest text a fost comentat de VON BALTHASAR, în KL^2, p. 532, şi de câteva ori de SHERWOOD (vezi *The Earlier Ambigua*, pp. 36 f şi 144 ff. Şi în ACW, pp. 38-40).

[137] Cf. p. 84, n. 127 mai sus.

[138] 1133A.

[139] Observaţi că nu există nici o contemplare directă a Sfintei Treimi – sau a lui Dumnezeu, aşa cum este în El Însuşi – la nivelul celor cinci moduri, aşa cum ar părea să fie la Evagrie (vezi Evagrie, *Cent. gnost.* 1. 27; PO 28, p. 29).

[140] 1133 B.

A doua categorie, *mişcarea*, indică, spune el, Providenţa cu privire la fiinţele create.[142] Această exprimare simplă se referă clar la înţelegerea evagriană şi origenistă a Proniei (πρόνοια) – căci, pentru cel din urmă, Providenţa este legată de mişcarea de restaurare prin care fiinţele căzute se întorc de la diversitatea lor primară la o unitate originară –, însă dezvoltarea acestei idei îi aparţine Sfântului Maxim. El explică clar că se referă la mişcările naturale ale fiecărei fiinţe (în sens aristotelian)[143] – rămânând neschimbate în cadrul propriilor specii şi, prin urmare, aflându-se într-o identitate specială de substanţă –, adică nu se referă la întoarcerea lor, ci la propria lor realizare pozitivă. Legat de acest aspect este ceea ce Sfântul Maxim are de spus în privinţa categoriei opuse, a *diferenţei*, care indică judecata divină. Şi aici punctul de pornire pare similar cu cel al lui Evagrie, după care existenţa diversificată a fiinţelor raţionale din creaţia pământească a fost, într-adevăr, privită ca judecată, de vreme ce a fost cauzată de cădere. Dar Sfântul Maxim îşi dezvoltă ideea într-o direcţie cu totul opusă. Pentru el – după cum a subliniat Sherwood[144] – Origen şi Evagrie făcuseră, evident, un amestec fals de consideraţii ontologice şi morale legate de conceptele de providenţă şi judecată. Aceste două aspecte trebuie deosebite radical. Providenţa şi judecata, în înțeles cosmologic, se referă la aspecte diferite ale ordinii creației; providența transformatoare și judecata punitivă trebuie restrânse la nivel moral. Astfel, Sfântul Maxim arată că prin diversitatea din creație învățăm că Dumnezeu împarte cu înțelepciune scopuri individuale (λόγοι), raportate la puterea naturală a fiecărei ființe, proporționate în funcție de subiectul fiecărei substanțe.[145] Judecata divină este astfel privită ca o pregătire înțeleaptă pentru mișcarea providențială; iar individualitatea și relația unificatoare cu Dumnezeu-Creatorul sunt strâns împletite.

---

[141] 1133 C. Este un aspect important, căci arată că, aşa cum a subliniat SHERWOOD, în ACW, p. 34 f., misterul Sfintei Treimi ca atare este pus de Sfântul Maxim în legătură cu sfera teologiei negative (cf. cap. VI: 10 mai jos). - Această înţelegere restrictivă a teologiei (*theologia*) trebuie avută în vedere şi în legătură cu *Gnost.* 2. 16 (PG 90, 1132 BC), unde putem vedea că *theologia*, în relaţie cu μονάς, necesită evident revelaţie şi ea este diferită de contemplarea naturală. Putem încheia spunând că pentru Sfântul Maxim, contemplarea naturală conduce direct la *theologia* doar într-un sens restrâns – ne indică faptul că există o Cauză, dar nu natura acestei Cauze –, pe când *theologia*, în sens mai larg şi propriu, necesită revelaţie activă. În această privinţă, cosmologia (împreună cu contemplarea naturală) şi teologia sunt separate. Acest tip de distincţie nu a fost susţinut de Evagrie, pentru care contemplaţia Sfintei Treimi rămâne virtual o γνῶσις οὐσιώδης, deşi singura autentică (vezi, de ex., *Cent. gnost.* 2. 47; PO 28, p. 79; cf. *Letters* 29; FRANKENBERG, pp. 586-87). Vezi, mai departe, tratarea acestei probleme la noi, în cap. VI mai jos, în special pp. 391 ff. şi 403 ff.

[142] PG 91, 1133 C.

[143] Vezi mai departe sub. 6 mai jos.

[144] Vezi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 36 f. şi în ACW, p. 39.

Pentru Sfântul Maxim, existența diversificată este o bună orânduire a lui Dumnezeu, slujind unui scop indicat de capacitățile individuale pentru mișcare. Se simte însă obligat să clarifice și mai mult această idee, și astfel continuă să repete ce fel de providență și ce fel de judecată poate accepta sau pe care trebuie să le respingă în sfera *cosmologică*. În acest context, spune el, nu poate accepta providența transformatoare (ἐπιστρεπτική), pentru că acest termen trebuie să se restrângă la un fel de providență „iconomică”, legată de întoarcerea făpturilor de la ceea ce nu este necesar la ceea ce este necesar, dar acceptă o providență păstrătoare (συντηρητική) și atotcuprinzătoare. Nu acceptă nici o judecată educativă (παιδευτική) sau punitivă asupra păcătoșilor la nivel ontologic, ci, mai degrabă, o rânduire mântuitoare și definitorie a făpturilor[146], care exprimă ceea ce Creatorul, dintru început, a judecat și a alcătuit cu privire la ființă, substanță, mod și calitate.[147] Nu ar fi putut exista o exprimare mai clară a respingerii ideilor evagriene și origeniste și nici o afirmare mai deschisă a unei evaluări pozitive a creației în diversitatea ei individualizată.

Sfântul Maxim mai adaugă însă că el nu neagă prin aceasta nici existența unei providențe și a unei judecăți *morale* – legate de „dorințele voliționale” ale oamenilor. Nici nu pretinde că acestea sunt o *altă* providență și o *altă* judecată. Ele sunt una și aceeași în raport cu puterea lor, dar sunt diferite și diferențiate, atunci când iau parte la deciziile morale ale oamenilor.[148] Am putea adăuga că, într-un anume sens, ele *trebuie* să fie aceleași – după părerea Sfântului Maxim – deoarece toate sunt legate de scopul comun al creației lui Dumnezeu și al mântuirii: relația vie cu Dumnezeu.

Aspectele ontologice și morale nu sunt întotdeauna atât de strict delimitate ca aici, nici chiar în textele în care nu există nici o ambiguitate în raport cu perspectiva evagriană. Dar atunci, aspectul moral – în sens maximian – este mai mult sau mai puțin restrâns la conceptul de judecată, în măsura în care acest concept se leagă de viața virtuoasă. Astfel, în *Amb* 32, de exemplu, găsim substanța combinată cu Înțelepciunea (Dumnezeu fiind mereu același), cunoașterea cu Providența (Dumnezeu ca fundament al întregii creații) și virtutea cu Judecata (Dumnezeu ca Mântuitor).[149] În ultimul element, Sfântul Maxim trece, după cum observăm, de la o perspectivă cosmologică la una soteriologică.[150] Aceasta nu ne descoperă însă un Sfânt Maxim bântuit de ispite origeniste, ci un Sfânt Maxim pentru care ideea unui scop general al creației și a unui Hristos ca centru al înțelegerii este de primă importanță.

---

[145] 1133 CD.

[146] 1133 D.

[147] 1136 A.

[148] *Loc. cit.*

Acest lucru ne ajută să înțelegem mai ușor un număr de texte despre providență și judecată în care acestea sunt interpretate în întregime în context hristologic și care se află astfel într-o poziție de mijloc între afirmația clară din *Amb* 10 și acele pasaje pe care le-am numit ambigue.[151] Singur Hristos, ca centru al gândirii, are o afinitate cu toate aspectele speculației Sfântului Maxim. Astfel, în *Thal* 53 aflăm că Judecata și Providența sunt ochii Logosului cu care, chiar și atunci când pătimește, veghează asupra universului[152], iar în *Thal* 54 aflăm că Providența și Judecata sunt aripile pe care vine Logosul, zburând, necunoscut, către ceea ce este – deși, în același timp, Sfântul Maxim pare să relaționeze Providența mai degrabă cu rațiunile (λόγοι) înțelepciunii (aspectul ontologic), iar Judecata cu modurile (τρόποι) educației (aspectul moral, ascetic).[153] În sfârșit, în *Thal* 63, Sfântul Maxim face legătura între Providență și unirea ipostatică în Hristos și între Judecată şi Patimile de viaţă dătătoare ale lui Dumnezeu întrupat. În primul caz, acest lucru poate părea deschis şi interpretării evagriene. Dar trebuie să observăm că aspectul soteriologic mai restrâns domină clar aici – cu referiri directe la iconomia mântuirii – şi, de vreme ce unirea ipostatică nu este niciodată lipsită de diferenţa naturală în gândirea Sfântului Maxim, ideea unei restituiri ontologice se exclude total.[154]

---

[149] Vezi PG 91; 1281 D-1284 A.

[150] Cf. *Amb* 37; PG 91, 1297 A, unde λόγος προνοίας se leagă de „filozofia naturală" și λόγος κρίσεως, de „filozofia practică" și în *Amb*, *Prol.*; PG 91, 1032 A, unde se spune că înțelepciunea se leagă egal și de γνῶσις, și de πρᾶξις, și astfel de ὁ τῆς προνοίας καὶ κρίσεως λόγος.

[151] Printre ultimele ne-am referit deja la *Thal* 35 (CCSG 7, p. 241), unde rațiunile Judecății, Providenței și Divinității sunt comparate cu Trupul, Sângele și Oasele Logosului.

[152] CCSG 7, p. 431.

[153] CCSG 7, p. 457. Această ultimă tendință, de a distinge între diferitele aspecte în relație cu cele două concepte, se mai găsește și în altă parte la Sfântul Maxim. Aici însă contextul soteriologic pare clar și mai trebuie să aflăm dacă ambii termeni nu sunt, de fapt, luați în sensul lor „iconomic". Pentru imaginea celor două aripi, cf. Ps.-Origen (Evagrie?), *Sel. In Psalm.*, LOMMATZSCH, 12, 405, unde aripile de la Ps. 67: 13 sunt interpretate ca o referire la πρᾶξις și la θεωρία, iar în 12, 362, unde aripile porumbiței sunt interpretate ca ἡ θεωρία τῶν σωμάτων καὶ ἀσωματων, prin care mintea urcă și își găsește odihna în cunoștința Sfintei Treimi. (Cu privire la paternitatea evagriană a *Sel. in Psalm.*, vezi VON BALTHASAR, ZkTh 63, 1939, pp. 90-106 și 181-189, confirmată de M.-J. RONDEAU, în „Le Commentaire sur les Psaumes d'Evagre le Pontique", OCP 26, 1960, pp. 307-348.)

Devine iarăşi clar că gândirea Sfântului Maxim este marcată de o dialectică consecventă, care permite o împletire a unităţii şi a libertăţii individuale. Foloseşte corelarea evagriană providenţă-judecată pentru a exprima această atitudine dublă: Judecata, cu principiul diferenţierii deliberate, are un rol pozitiv în contextul Providenţei divine, alături de principiul unificării nealterate.

4. *Creaţia prin Cuvânt*

Alcătuirea fiinţelor nu este numai lucrarea Tatălui, ci a tuturor Persoanelor Sfintei Treimi.[155] De aceea Sfântul Maxim afirmă că Dumnezeu, veşnicul Creator, atunci când voieşte şi lucrează din bunătatea Sa nemărginită, creează prin Cuvântul şi Duhul, Cei împreună de o fiinţă.[156] Dacă ne gândim că, după Sfântul Maxim, lumea concretă în care trăiesc fiinţele umane este adusă la existenţă conform raţiunilor (λόγοι) preexistente, care sunt identice cu scopurile pe care le-a pus Dumnezeu în această lume, ne dăm seama că această afirmaţie actualizează în primul rând relaţia dintre Logos şi raţiuni (λόγοι) şi dintre Hristos şi creaţie.

Având în vedere acest aspect, vom întâlni însă, încă o dată, cele două trăsături caracteristice importante ale teologiei maximiene: principiul dublu al diferenţierii şi unificării şi relaţia strânsă dintre cosmologia şi iconomia mântuirii. Să facem o scurtă analiză a acestor două puncte.

---

[154] Vezi *Thal* 63; CCSG 22, p. 169. Ceea ce rămâne este interpretarea „negativă" a judecăţii; dar, în cadrul unei înţelegeri morale şi soteriologice, aceasta este de aşteptat. Suferinţele lui Hristos sunt motivate de păcat, şi nu de creaţia diferenţiată ca atare. Pe de altă parte, acesta şi alte texte hristologice demonstrează interesul Sfântului Maxim de a pune în legătură reciprocă termenii săi cosmologici şi soteriologici, respectiv morali şi ontologici.

[155] Vezi *Thal* 28; CCSG 7, p. 207.

[156] *Char* 4.3; CSC, p. 194. Nu ne propunem să tratăm ideea creaţiei prin Duhul Sfânt (cf. Introducere, p. 33 mai sus. Nici Sfântul Maxim nu o plasează în prim-plan. Ceea ce intenţionează să sublinieze în *Char* 4 este creaţia ca operă trinitară.

Λογοι-i unei creații diversificate reflectă împreună scopul Creatorului

Vechea idee creștină a unor λόγοι ai creației – legați de Logosul-Hristos – pare să fi fost dezvoltată într-un mod mai sistematic de Sfântul Maxim mai mult decât oricare dintre predecesorii săi.[157] La el, această idee se inte-

---

[157] Probabil pe baza ideii stoice de λόγος σπερματικός, combinată cu speculația creștină timpurie pe tema Logosului (vezi, mai departe, M.SPANNEUT, *Le Stoicisme des Pères de l'Église*, Paris 1957, p. 324 f.), Origen a fost primul gânditor al Bisericii – deși precedat de Filon (care însă privește rațiunile λόγοι ca pe un fel de îngeri; vezi, mai departe, J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, pp. 163-172) – care a prezentat o remarcabilă teologie a rațiunilor (λόγοι) creației. El le înțelegea ca idei prezente în Hristos, în calitate de Înțelepciune (*In Io.* I, 34; GCS Orig. 4, p. 43, 21; cf. *De princ.* I, 2, 2; GCS Orig. 5, p. 30), unde – înțelese în mod platonic – ele formează împreună lumea inteligibilă (cf. *In Io.* I,38; GCS Orig. 4, p. 50), un model al lumii simțurilor (cf. *In Io.* 19; GCS Orig. 4. 23 f.)și reprezintă „bunătatea" originară a lucrurilor create (*In Io.* 13, 42; GCS Orig. 4, p. 268, 23 ff.). Această linie de gândire pare a fi urmată, într-o oarecare măsură, de Sfântul Atanasie, care afirmă că Dumnezeu, văzând că o creație diferențiată, potrivit rațiunilor (λόγοι) ei ar fi o lume împărțită, a creat lumea în acord cu Logosul Său (*Or. Contra gentes* 41; PG 25, 84 A) – și se reflectă la Augustin, care folosește cuvântul *ratione* pentru a desemna rațiunile λόγοι, privite de el ca principii eterne și imuabile (*De div. Quaest. 83*, 46, 2; PL 40, 30 și *De civ. Dei* 11, 29; CSEL 40: 1, p. 537), și concepe ideile ca fiind recapitulate în Logos (vezi *In Io.*, *tract.* 1, 9; PL 35, 1383 f.; cf. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, pp. 280-285). Influența dominantă asupra Sfântului Maxim în această privință a fost evident exercitată totuși de Evagrie și în special de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, care au introdus înțelegerea dinamică și intențională a rațiunilor λόγοι. Pentru Evagrie, conceptul de rațiuni λόγοι ale creației în sens origenist este acceptat mai mult sau mai puțin ca o teorie stabilită, dar ideea abia dacă este dezvoltată mai mult (vezi de ex., *Cent. gnost.* 1. 20; PO 28, p. 25; cf. FRANKENBERG, pp. 62-63; 1. 23; PO 28, 27; cf. FRANKENBERG, pp. 64-67; 2. 35-36; PO 28, 75 f.; cf. FRANKENBERG, pp. 154-155 ff.; 2. 45; PO 28, p. 79; FRANKENBERG, pp. 160-161; 5. 40; PO 28, p. 193; cf. FRANKENBERG, pp. 334-335; 5 54; PO 28, p. 201; cf. FRANKENBERG, p. 340-341; 6. 54; PO 28, p. 239; cf. FRANKENBERG, pp. 394-395; 6. 72; PO 28, p. 247; cf. FRANKENBERG, pp. 404-405; *Liber gnost.* 104 și 107; FRANKENBERG, pp. 546-547; 125; FRANKENBERG, pp. 548-549; cf. DALMAIS, în RSPT 36, 1952, p. 244 cu n. 2). Mai putem totuși nota accentul caracteristic lui Evagrie pus pe rațiunile (λόγοι) providenței și judecății (vezi de ex. *Cent. gnost.* 5. 16; PO 28, p. 183; cf. FRANKENBERG, pp. 324-325; 5. 23-24; PO 28, p. 187; cf. FRANKENBERG, pp. 326-329) și pe ideea unei „contemplații spirituale" finale, în care rațiunile pot fi văzute în comuniune mistică cu Dumnezeu (vezi *Cent. gnost.* 5. 40; PO 28, p. 193; cf. FRANKENBERG, pp. 334-335).

Ultimul aspect menționat aduce în centrul atenției tăgăduirea evagriană a existenței materiale și trupești. În final, doar ceea ce se cunoaște prin intelect va rămâne, căci restul este rezultatul accidentului (vezi *Cent. gnost.* 1. 20; PO 28, p. 25). De la Sfântul Dionisie grează adânc într-o viziune personală, generală, a prezenței tainice și îndumnezeitoare a lui Hristos-Logos în lume.

Sfântul Maxim folosește diferite expresii pentru a descrie sau a defini rațiunile (λόγοι) creației. Cel mai general termen folosit este λόγοσ τοῦ εἶναι, care se referă în primul rând la Dumnezeu-Cauza. El denotă faptul că existența creată a unui lucru este fundamentată în voința lui Dumnezeu ca acel lucru să fie; este principiul aducerii acestuia întru ființă și implică o participare la Dumnezeu ca ființă. Trebuie însă deosebit, așadar – deși cei doi λόγοι sunt intim legați –, de λόγος τοῦ εὖ εἶναι, care exprimă participare la Dumnezeu ca fiind bun și este principiul mișcării din fiecare făptură, adică λόγος ca motor al lucrării morale și al voinței.[158]

Dezvoltând mai mult aspectul diferențierii, Sfântul Maxim mai folosește și alți termeni, precum λόγοι τῶν γεγονότων[159] sau λόγοι τῶν ὄντων.[160] Dar expresia lui preferată este λόγος φύσεως.[161] Uneori mai folosește și termenul φυσικὸς λόγος.[162] Ceea ce caracterizează rațiunile (λόγοι) este faptul că ele definesc nu numai esența (οὐσία), ci și aducerea la existență (γένεσις), revelând astfel atât concepția antiorigenistă a Sfântului Maxim despre λόγοι, cât și, încă o dată, evaluarea sa pozitivă asupra lumii diversificate a făpturilor.[163]

Pseudo-Areopagitul, Sfântul Maxim a primit o influență pozitivă. Căci, așa cum am arătat deja la sub 2), Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul – ca și comentatorul său, Sfântul Ioan de Skytopolis – pare să fi oferit un aspect dinamic, iar înțelegerea rațiunilor (λόγοι) ca voințe a fost acceptată de Sfântul Maxim fără rezerve (vezi DALMAIS, *art. cit.*, p. 244; VON BALTHASAR, KL^2, p. 110 ff.; cf și *ibid.*, p. 496). VON BALTHASAR (KL^2, p. 113) a tras însă concluzia importantă că Sfântul Maxim își manifestă independența față de predecesorii săi prin faptul că el nu concepe rațiunile (λόγοι) ca fiind identice cu esența lui Dumnezeu și nici cu existența lumească a lucrurilor. Prima alternativă ar fi fost o tendință evagriană, iar ultima, un „pericol" dionisian. Vezi și J. PRADO, *Voluntad y naturalenza*, pp. 154-157.

[158] *Amb* 7; PG 91,1084 B. Pe lângă acestea două, mai există un al treiea λόγος „supranatural", acela al ἀεὶ εἶναι. După cum se poate remaca foarte ușor, întreaga concepție a rațiunilor (λόγοι), așa cum este ea cel mai frecvent dezvoltată, are un centru antropologic. Despre cele trei forme ale ființării și rațiunile (λόγοι) lor, vezi cap. VI:5 mai jos. Mai vezi și studiul autorului *Man and the Cosmos*, pp. 132,137

[159] Vezi, de ex., *Thal* 2, CCSG 7, p. 51.

[160] Vezi, de ex., *Char* 4. 45; CSC, p. 212.

[161] Vezi *OrDom*; CCSG 23, p. 65; *Ep* 2; PG 91, 404 B; *Amb* 31; PG 91, 1280 A; 42; 1341 C și D (definiția omului).

[162] Vezi *Thal* 35; CCSG 7; p. 239 *Char* 1. 99; CSC, p. 88.

[163] Vezi *Amb* 7; PG 91, 1081 B.

Întrucât, pe de altă parte, rațiunile (λόγοι) diferențiate preexistă în Dumnezeu, Care le ține pe toate împreună[164], preexistența rațiunilor în Dumnezeu înseamnă, în primul rând, că ele se află neschimbate într-însul.[165] Există λόγοι pentru toate câte există sau vor exista, și ei sunt ferm ancorați și preexistenți în Dumnezeu. Conform acestora, toate sunt și au fost aduse întru ființă și rămân; ceea ce, pe de altă parte, nu înseamnă că lucrurile sau ființele înseşi sunt fixe, căci există întotdeauna un element de libertate și mișcare în lumea creată, iar acest element se pune în lucrare în procesul apropierii lor de λόγος-ul lor (ca λόγος τοῦ εἶναι), conform planului lui Dumnezeu pentru ființele individuale, ca și pentru întreaga lume creată. Astfel, ființele pot fi în armonie sau nu cu λόγος-ul lor, dar chiar și dacă sunt în armonie cu el, ele tot se vor mișca după un plan fixat al lui Dumnezeu (πρόθεσις).[166]

Vedem îndată că preexistența tuturor rațiunilor (λόγοι) în Dumnezeu asigură unitatea lor în El, dar că diferențierea lor și mobilitatea ființelor create, și ea hotărâtă de Dumnezeu, le asigură în același timp independența și existența individuală. La Dumnezeu este adevărul tuturor rațiunilor (λόγοι), spune Sfântul Maxim[167], dar totodată el afirmă că lucrurile sunt văzute ca fiind limitate, pentru că ele există potrivit propriilor concepte individuale, prin care – ca și prin acelea ale ființelor din preajma lor – se definesc și sunt întru totul circumscrise.[168] Pe de o parte, aflăm că Logosul Cel Unul este o multitudine de λόγοι[169] și, pe de altă parte, că toate rațiunile (λόγοι) subzistă etern în sfatul lui Dumnezeu[170] și preexistă monadic în Dumnezeu.[171] Prin urmare, contemplația (θεωρία) creștină poate vedea Logosul în λόγοι[172], dar, pe de altă parte, prezența veșnică a Logosului în λόγοι se percepe, în această lume a timpului și a spațiului, prin credință și într-o perspectivă strict hristologică; doar la sfârșit, din perspectivă eshatologică, se va împlini ea și existențial (ὑπαρκτικῶς).[173]

---

[164] Astfel ele pot fi numite „dumnezeiești" (vezi *Thal* 46; CCSG 7, p. 309), ceea ce nu înseamnă însă că orice natură creată posedă rațiunile (λόγοι) însușirilor „supranaturale" (vezi *Thal* 59; CCSG 22, p. 55).

[165] *Amb* 7; PG 91, 1081 A; 42, 1329 A.

[166] Vezi *Amb* 42; PG 91, 1329 A.

[167] *Amb* 7; PG 91, 1081 A.

[168] *Ibid.* 1081 B.

[169] *Ibid.*; 1077 C.

[170] *Ibid.*; 1080 A.

[171] *Thal* 60; CCSG 22, p. 81.

[172] Vezi LOOSEN, *Logos und Pneuma*, p. 76.

[173] Vezi acest termen în critica Sfântului Maxim la adresa origeniștilor, *Amb* 7; PG 912, 1089 B. Cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 191.

Λόγοι-i preexistenți în Dumnezeu sunt uniți în Logos

Am văzut cum principiile diferențierii și unității sunt inseparabile în teologia Sfântului Maxim cu privire la rațiuni (λόγοι). Acest lucru este evident și atunci când analizăm relația dintre Logos și λόγοι. Căci, în timp ce, pe de o parte, aceștia sunt recapitulați în Logos, pe de altă parte, ține de însăși natura Logosului ca El să vrea să se întrupeze, să ia trup, altfel spus, să se diferențieze într-un fel. Putem, într-adevăr, în acest context, să vorbim, ca și I.-H. Dalmais, despre o „mystique du Logos"[174], pentru că taina acestei teologii este aceea că Logosul este sălașul tuturor rațiunilor (λόγοι).[175] Căci, așa cum arăta von Balthasar, răspunsul ortodox la doctrina origenistă a henadei (unității) originare a unor λογικοί este, pentru Sfântul Maxim, această unitate a rațiunilor (λόγοι) în Logos.[176] Cu alte cuvinte, ajunși în acest punct, respingerea origenismului ocupă un loc central în teologia Sfântului Maxim. Pentru că λόγοι-i sunt uniți în Logos tocmai datorită diferențierii lor.

Prin urmare, Sfântul Maxim face o afirmație dublă. Cineva care privește cu înțelepciune la multitudinea făpturilor, spune el, va vedea Logosul ca mulți λόγοι și va vedea acei mulți λόγοι ca pe singurul Logos, căci în într-însul, adaugă el, referindu-se la Col.1.16, adică în Hristos-Logosul, toate au fost create.[177] Aceasta nu înseamnă însă că Logosul, ca mediator, ar fi lipsit de caracterul Său supraesențial. El este privit tot timpul ca o Persoană a tainicei Dumnezeiri, pentru Care rămân relevante principiile teologiei apofatice. Totuși este la fel de adevărat că acești mulți λόγοι sunt un singur Logos, iar singurul Logos este multitudinea de λόγοι.[178]

Ar trebui adăugat că, după structura generală a gândirii maximiene, relația dintre Logos și λόγοι nu poate fi o simplă identificare, deoarece unitatea și diferențierea sunt la fel de importante, pentru că prezența Logosului în λόγοι este întotdeauna privită ca o întrupare – o paralelă la Întruparea în Iisus istoric – și astfel ca act al pogorârii divine. Pe de altă parte, unitatea preexistentă a rațiunilor (λόγοι) în Logos este ideală și numai într-o perspectivă eshatologică unitatea lor va fi existențială (ὑπαρκτικῶς).[179] Așadar, numai contemplația (θεωρία) creștină este capabilă să vadă Logosul în λόγοι.[180] La Sfântul Maxim, nu există nici o îndoială că – priviți din punctul de vedere al contemplării unificatoare – λόγοι sunt așezați ca păsările pe ramura marelui copac Logos[181], care a crescut din sămânța de muștar a Sfintei Evanghelii, în timp ce – din celălalt punct de vedere, acela al Întrupării și diferențierii Logosului – rațiunile (λόγοι) făpturilor inteligibile se pot înțelege ca Sânge al Logosului, iar rațiunile (λόγοι) lucrurilor sensibile, ca Trup al Logosului, prin care cei vrednici se pot bucura de comuniunea duhovnicească cu Dumnezeu.[182] Astfel, la Sfântul Maxim, rațiunile nu se identifică nici cu existența lui Dumnezeu, nici cu existența lucrurilor din lumea creată.[183] De fapt, la el se împletește o tendință apofatică cu una antipanteistă. Căci lumii create i se atribuie o existență independentă în sens pozitiv, fără a umbri suveranitatea lui Dumnezeu, Cel ce este mai presus de lume. Acest lucru se realizează, în primul rând, datorită înțelegerii rațiunilor ca decizii ale voinței lui Dumnezeu.[184]

---

[174] DALMAIS, „Un traité de théologie contemplative", RAM 29 (1953), p. 143.

[175] Cf. DALMAIS, „La fonction unificatrice", *Sc. Ecclés.* 14 (1962), p. 452. Ideea a fost dezvoltată mai departe de RIOU, *op. cit.*, p. 54- 63.

[176] Vezi VON BALTHASAR, KL^2, p. 126. Pentru o discuție mai recentă asupra acestei probleme, vezi P. FARRELL, *Free Choicei...*, pp. 133-142.

[177] *Amb* 7; PG 91, 1077 C.

[178] *Ibid.*; 1081 BC; cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 179 f., unde relația dintre aceste două aspecte duce la o problemă ce necesită un studiu special: sunt rațiunile situate în esența divină sau doar în energiile necreate? Cf. p. 81, n. 109 mai sus.

Rațiunile creației sunt intim legate de rațiunile iconomiei mântuirii și de Întruparea lui Hristos

Logosul cosmologic (ontologic), cel providențial și cel istoric nu sunt elemente separate în teologia Sfântului Maxim, ci sunt descrise în mod conștient ca Unul și Același: Hristos, Fiul lui Dumnezeu-Tatăl și Capul Bisericii. El este centrul universului tot așa cum este centrul iconomiei mântuirii. Acest lucru reiese clar dintr-un pasaj din *Amb* 33, în care Sfântul Maxim indică o întreită întrupare a Logosului, nu numai în venirea Sa în trup (παρουσία ἔνσαρκος), dar, totodată, și în rațiunile făpturilor (λόγοι τῶν ὄντων) şi în literele şi sunetele Sfintei Scripturi.[185] Această întreită întrupare pare să fie strâns legată de ideea maximiană a celor trei legi din lume: legea naturală, legea scrisă şi legea harului.[186] Astfel, după Sfântul Maxim, în virtutea voinţei Sale generale de a Se întrupa, Logosul reuneşte nu numai raţiunile creaţiei, ci şi cele trei aspecte: al creaţiei, al revelaţiei (iluminării) şi al mântuirii.[187]

---

[179] Cf. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 191. Pentru o discuție mai recentă asupra acestei teme și relația ei cu palamismul, vezi studiul autorului *Man and the Cosmos*, pp. 137-143.

[180] Cf. LOOSEN, *op. cit.*, p. 76.

[181] Vezi *Gnost* 2.10; PG 90, 1129 A; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 547 f.

[182] *Thal* 35; CCSG 7, p. 239.

[183] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 113.

[184] Cf. *ibid.*, p. 114 f. În realitate, nu putem fi de acord cu HEINTJES, în „De opgang van den menschelijken geest”, BiNJ 5 (1942), p. 299, care spune explicit că rațiunile (λόγοι) sunt reflecții ale esenței lui Dumnezeu; cf. și HEINTJES, „Een onbekende leraar”, StC 11 (1935), p. 181. În genere, vezi DALMAIS, *La théorie des „logoi”*....

Prin urmare, contemplarea raţiunilor din creaţie (θεωρία φυσική) ţine de lucrarea Duhului Sfânt, în sfinţirea şi în îndumnezeirea omului. Acest proces intelectual nu este separat de creşterea duhovnicească, ci este parte integrantă a ei. Impresiile exterioare sugerează unui suflet atent raţiunile lucrurilor, astfel încât ele – şi Logosul din ele – pot fi contemplate duhovniceşte.[188] Partea raţională a sufletului uman poate dobândi o cunoaştere analitică a lucrurilor prin raţiuni.[189] Dar, în sine, această cunoaştere prin raţiuni este un dar dumnezeiesc.[190]

O relaţie similară cu puterile mântuirii se presupune, desigur, şi în legătură cu raţiunile Sfintei Scripturi. Întrupat în cuvintele şi sunetele Scripturii, Hristos cel Viu trebuie să le lumineze şi sensul lor cel mai adânc, aşa cum a făcut odată în viaţa Sa pământească, revelând taine ale Vechiului Testament.[191] Şi acest lucru este adevărat nu numai în legătură cu contemplarea duhovnicească a tainelor Sfintei Scripturi, ci şi cu învăţătura ei etică, altfel spus cu raţiunile poruncilor, expresie care se găseşte deja la Evagrie.[192] Căci şi la aceasta din urmă există cunoaştere adevărată[193] (deşi implicaţiile ei principale sunt pentru *vita practica*), iar Logosul este prezent în mod real în poruncile Sale.[194] Este însă ascuns în ele şi rămâne să fie descoperit prin ascultarea practică față de ele. Şi aici intervine iarăşi dialectica Întrupării şi a unirii: în *vita practica*, datorită prezenței Sale în rațiunile poruncilor, Logosul se întrupează, dar această Întrupare este corespondentul mişcării complementare a ridicării omului spre simplitatea divină, care se petrece în *vita contemplativa* şi în adevărata *gnosis.*[195] Sfântul Maxim spune că, în cazul primei mişcări, aceea a pogorârii, Logosul se „îngroaşă", iar în cazul celei de a doua „se subțiază", aşa cum a fost la început.[196] În *Ep* 2, de exemplu, este descrisă foarte elocvent tocmai această întrupare a Logosului în virtuți[197], iar procesul nu este privit doar ca o pregătire pentru un nivel necesar, mai înalt, al contemplării naturale, ci, ca în cazul unui laic ce trăieşte în lume, ea poate duce direct la îndumnezeire. Sunt, de fapt, două aspecte care se reunesc într-un singur scop al comuniunii cu Dumnezeu prin Hristos-Logosul. Pentru Sfântul Maxim, Iisus Hristos este şi substanța tuturor virtuților, şi astfel oricine se face constant părtaş la virtute se împărtăşeşte de Dumnezeu Însuşi.[198] Logosul îi reuneşte pe toți, căci El este şi întruparea ființei şi a existenței adevărate.[199]

---

[185] *Amb* 33; PG 91, 1285 C-1288 A; cf. DALMAIS, RSPT 36 (1952), p. 249 şi IDEM. *La manifestation du Logos...*, pp. 13-25.

[186] VON BALTHASAR, în KL^2, p. 289 f., a pus în evidenţă această legătură şi importanţa fundamentală a textului, în timp ce SHERWOOD, în *The Earlier Ambigua*, p. 52, sistematizează pasajul într-un mod diferit. În ce priveşte întreita „întrupare", vezi şi BLOWERS, *op. cit.*, p. 119 şi p. 168, n. 114.

[187] Observaţi formula *tantum-quantum* folosită de Sfântul Maxim în rezumatul cu privire la efectul acestei întreite acţiuni a lui Hristos, în *ibid.*, 1288 A.

[188] Vezi, de ex., *Amb* 10; PG 91, 1113 A şi 1116 A şi *Amb* 21; 1248 B.

[189] *Amb* 10; PG 91, 1113 A.

[190] Vezi *Thal* 63; CCSG 22, p. 159. Despre θεωρία φυσική şi relaţia ei cu raţiunile creaţiei, vezi mai departe cap. VI: 3; p. 385 ff. mai jos.

[191] Cf. DALMAIS, RAM 29 (1953), p. 124.

[192] Evagrie, *Cent. gnost.* 4. 55; PO 28, p. 161; cf. FRANKENBERG, p. 294 f.

[193] Vezi *Thal* 36; CCSG 7, p. 243.

[194] *Gnost* 2. 71; PG 90, 1156 D.

Această unire fără anulare este, într-adevăr, însuşi scopul dumnezeiesc. A fost pregătit în creație prin diversificarea Logosului – ea însăşi întrupare fundamentală şi premisă a Întrupării istorice – şi s-a împlinit biruitor prin unirea în Hristos nu numai a ceea ce fusese dezbinat prin păcat, ci şi a ceea ce era diferențiat în mod natural. Dintre aceste două aspecte, primul este însă o desființare a dezbinărilor nefireşti, iar cel de al doilea, o unire caracterizată printr-o păstrare a diversității într-o unitate imuabilă. În viața creştinilor credincioşi, acest proces se împlineşte printr-o voință de unire care distruge dezbinările nefireşti în opinii şi la nivel social şi este considerată vrednică să primească iluminarea în multiplicitatea lumii, prin Logosul unic, prezent în toate.

Această preocupare dominantă pentru păstrarea în unire este bine ilustrată într-un pasaj din *Amb* 10, din care aflăm că veşmintele strălucitoare ale lui Hristos transfigurat simbolizează faptul că, atunci când Dumnezeu, Soarele Dreptății, apare minții, toate rațiunile adevărate ale lucrurilor inteligibile și sensibile apar împreună cu El.[200] Iar aspectul providențial al întregii teologii maximiene a rațiunilor creației este la fel de bine ilustrat într-alt pasaj din *Amb* 41, de unde aflăm că prin Întrupare Dumnezeu a unit într-Însul atât diversitățile naturale ale naturii universale, cât și rațiunile celor ce se produc în parte, rațiuni datorită cărora a devenit posibilă chiar această unire.[201]

---

[195] *QuDub* 142; CCSG 10, p. 101.

[196] *Gnost.* 2. 37-38; PG 90, 1141 CD. Ideea provine de la Origen; vezi, despre contextul general al gândirii Sfântului Maxim aici, VON BALTHASAR, KL^2, p. 518 ff.

[197] Vezi în special PG 91, 401 AB.

[198] *Amb* 7; PG 91, 1081 CD. Cu privire la relația dintre Logos şi virtuți, vezi mai departe cap. V: B, 5, iar despre relația dintre *vita practica* şi *vita contemplativa,* în acest context, vezi în special cap. VI: 2 (p. 374 ff.) mai jos.

[199] Observați relația strânsă dintre λόγοι şi τρόποι în sfera eticii; vezi *Thal* 22, CCSG 7, p. 143; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 638.

Creația prin Cuvânt implică, la Sfântul Maxim, nu numai o evaluare pozitivă a creației, ci și includerea ei într-un plan al unirii universale, pe baza Întrupării prin har a Logosului, în care sălășluiesc toate rațiunile lucrurilor.

5. Creația întemeiată în înțelepciunea lui Dumnezeu

Pentru Sfântul Maxim nu există nici un sens în încercarea de a pătrunde rațiunea pentru care a creat Dumnezeu lumea. Teologia lui apofatică implică resemnare din partea omului în această privință. Omul trebuie doar să creadă în înțelepciunea (φρόνησις) lui Dumnezeu, Care, în chip minunat, a adus lumea la existența ei complexă.[202]

Trebuie să subliniem însă că termenul utilizat aici este φρόνησις. Aristotel, de exemplu, făcuse distincția între înțelepciunea (φρόνησις) și înțelepciune (σοφία)[203] și îi atribuise celei dintâi o funcție practică, iar celei de a doua o funcție teoretică. La Sfântul Maxim, distincția este tot atât de relevantă. Φρόνησις are pentru el un sens practic și este legată de viața activă, fiind o funcție a λόγος-ului mai degrabă decât a lui νοῦς, cu care este relaționată înțelepciunea (σοφία).[204] Și aici Sfântul Maxim se apropie foarte mult de Evagrie, care exprimă aceeași dualitate, înțelepciune practică – înțelepciune teoretică[205], și care spune că φρόνησις contemplă puterile, dar nu rațiunile (λόγοι), care se revelează prin σοφία.[206] Sfântul Maxim compară uneori φρόνησις, ca expresie a întrebuinţării bune a elementului irascibil şi a celui concupiscent din om, cu cunoaşterea (γνῶσις)[207], şi spune că ea este o capacitate de a discerne între virtute şi viciu.[208] Astfel, folosind expresia „φρόνησις" în legătură cu creaţia lui Dumnezeu, Sfântul Maxim subliniază clar încă o dată cunoaşterea apofatică a lui Dumnezeu. Deşi se presupune că Dumnezeu a contemplat mai întâi raţiunile creaţiei şi astfel a creat lumea[209], fundamentul raţional al lumii concrete în Dumnezeu – care este o expresie a raţiunii Sale practice – rămâne „insondabil".[210]

---

[200] PG 91, 1156 AB.

[201] PG 91, 1308 D.

[202] Vezi *Char* 4.1; CSC, p. 194.

[203] Vezi, de ex., *Eth.Nicom.* 6,7,3; 1141 a.

[204] *Amb* 10; PG 91, 1109 B. Această distincție mai poate fi găsită în *Capita alia*, probabil operă a lui Ilie Ecdicul; vezi M.-Th. DISDIER, „Elie l'Ecdicos et les hetera Kephalaia attribués à S. Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos", EO 31 (1932), p. 34.

[205] Vezi, de ex., *Pract.* 1. 45; PG 40, 1232 D și *Mirror for Monks* 126 și 131, GRESSMANN, p. 164; cf. no. 133, unde este presupusă aceeași dualitate a funcțiilor.

[206] *Liber gnost.* 146; vezi Socrate, *Hist. eccl.* 4, 23; PG 67, 520 AB și FRANKENBERG, p. 522 f., vezi, de asemenea, PG 40, 1285 B. Acest text pare să nu fi fost înțeles de

6. Creaţia – act al pogorârii divine, care introduce elementul mişcării

Am văzut cum Sfântul Maxim priveşte chiar şi înţelepciunea practică şi creatoare a lui Dumnezeu ca fiind insondabilă. Cu toate acestea, este la fel de sigur că zidirea e bună în ea însăşi, pentru că are o Cauză bună. Am mai văzut şi cum, deja în actul iniţial al creaţiei, Dumnezeu aruncă o punte peste prăpastia dintre ordinea creată şi El Însuşi, introducând voit o relaţie cu creaţia, relaţie care este foarte evidentă, la fel ca şi cea dintre raţiunile făpturilor şi Logos, Care este în acelaşi timp Persoană a Dumnezeirii. Aceste raţiuni (λόγοι) sunt proiectate în creaţie ca intenţii divine, şi astfel întregul act al creaţiei lui Dumnezeu este privit ca act al pogorârii intenţionate din partea lui Dumnezeu, iar prezenţa Logosului în raţiuni (λόγοι) poate fi înţeleasă, de exemplu, ca întrupare divină primară. Dumnezeu este astfel nemărginit şi insondabil, şi totuşi, în acelaşi timp, El este bunătate lucrătoare revelată prin actele Sale creatoare.

Aşadar, se poate spune că Dumnezeu este ca un abis sau ca un ocean (πέλαγος) nu numai în insondabilitatea Sa[211], ci şi în bunătatea Sa creatoare.[212]

---

către VILLER, în Ram 11 (1930), p. 171, n. 69, care redă λόγοι prin „paroles" (cuvântări). Mai vezi, pentru Evagrie, şi *Pract.* 1. 60; PG 40, 1236 A, care arată clar că φρόνησις se raportează la judecăţile etice, şi 1. 61; 1236 B, unde συνεσις este introdus într-o listă de virtuţi între φρόνησις şi σοφία.

[207] Vezi *Char* 3. 3; CSC, p. 144.

[208] *Char* 2. 26; CSC, p. 102.

[209] Vezi *Char* 4.4; CSC, p. 194; cf. SHERWOOD, în ACW, p. 263.

[210] *Char* 4.1; CSC, p. 194.

[211] *Ibid.*

[212] *Char* 4. 2; CSC, p. 194. La fel, şi cele glăsuite de Sfântul Duh pot fi socotite ocean infinit, vezi *Thal*, *Prol.*; CSC, p. 19.

Dumnezeu este izvorul uriaş a toate. Nici o materie nu a preexistat creării tuturor[213], iar natura spirituală şi cea raţională sunt create în acelaşi fel în care este creată materia. Nimic din cele create nu a existat din eternitate împreună cu Dumnezeu, ci toate au fost aduse la existenţă de El în timp şi spaţiu.[214]

Prin urmare, Sfântul Maxim respinge întru totul, aşa cum am arătat, ideea origenistă a unei henade (unităţi) primare a fiinţelor raţionale, coexistând cu Dumnezeu şi din care au căzut după aceea, din cauza saturării.[215] Sherwood a arătat cât de radicală şi fundamentală a fost această respingere a mitului origenist şi a consecinţelor lui teologice.[216] Nu este nevoie să dăm aici o prezentare detaliată a rezultatelor cercetării lui.[217] Să subliniem numai faptul că această respingere implică, în primul rând, o evaluare pozitivă a conceptului de mişcare în raport cu lumea creată. Sfântul Maxim, care aderă la o înţelegere aristotelică a mişcării[218], consideră mişcarea fiinţelor raţionale către Dumnezeu nu ca pe o întoarcere la o unitate originară, ci ca pe o dezvoltare în direcţia unei finalităţi unificatoare, fixate de Dumnezeu în creaţia Sa. Această mişcare este concepută ca o creştere ce presupune o întemeiere voită a unei lumi create cu o identitate a sa proprie, separată prin natură, dar în acelaşi timp orientată către Dumnezeu, Creatorul ei.

---

[213] *Char* 4. 2; CSC, p. 194.

[214] Vezi *Char* 4.6; CSC, p. 196.

[215] SHERWOOD a numărat termenul „henadă" de şase ori în toată opera Sfântului Maxim, de patru ori în *Amb* 7 şi de două ori în *Amb* 15; vezi *The Earlier Ambigua*, pp. 85-92.

[216] Aceasta este tema principală a lui SHERWOOD, în *The Earlier Ambigua*, vezi în special pp. 92-102. Ar trebui spus însă că VON BALTHASAR, încă din 1941 (în KL^{1}, p. 97 ff.), a subliniat că Sfântul Maxim critică ideea origenistă a unei stabilităţi (στάσις) primordiale a tuturor spiritelor create în Dumnezeu, şi pune bazele triadei antiorigeniste: devenire (γένεσις) – mişcare (κίνησις) – repaos (στάσις).

[217] SHERWOOD pune în evidenţă faptul că Sfântul Maxim a purces în primul rând la contestarea ideii *henadei primitive a fiinţelor raţionale*, termen ce poate fi trasat până la Origen (vezi SHERWOOD, *op. cit.*, p. 73) şi se găseşte cel puţin în documentele antiorigeniste ale Împăratului Iustinian (vezi SHERWOOD, *op. cit.*, p. 85 f.). Sfântul Maxim face acest lucru înlocuind triada origenistă (greşită, după părerea sa) μονή, κίνησις, γένεσις (vezi *Amb* 7; PG 91, 1069 A) cu triada sa: γένεσις, κίνησις, στάσις (vezi *Amb* 15; PG 91, 1217 D), probabil folosind ca punct de plecare „utilizarea termenului *stasis* de către Plotin, ca indicând scopul final a toată mişcarea şi dorinţa" (SHERWOOD, *op. cit.*, p. 96). Sfântul Maxim rupe astfel vraja cercului elenist prin chiar propria lui logică, recuzând, totodată, şi ideea unor căderi succesive, şi ideea unor generaţii nesfârşite, precum şi pe cea a saturaţiei în faza στάσις. Pentru Sfântul Maxim, στάσις „aparţine tărâmului de dincolo" (SHERWOOD, *op. cit.*, p. 94) şi este atinsă doar atunci când omul s-a mutat spre punctul unde este dorirea lui supremă (vezi *Amb* 7; PG 91, 1069 B). Ar trebui adăugate câteva cuvinte privind raportarea sa la Evagrie din acest punct de vedere. A trebuit clarificat mai întâi faptul că Evagrie este inclus în anatemele de la 553; de fapt, textele sale au fost chiar citate în unele dintre ele (vezi, de ex., SHERWOOD, *op. cit.*, p. 85 şi nota 30). Mai poate fi admis faptul că a propovăduit henada primitivă în sensul indicat, deşi afirmaţii explicite sunt greu de susţinut (vezi VON BALTHASAR în comentariul său despre *Gnostic centuries*, KL^{2}, p. 531; mai vezi şi W. BOUSSET, *Apophtegmata,* Tübingen, 1923, pp. 294-300, în special p. 229, despre cădere sub aspectul κίνησις). Cel puţin putem trage concluzia – fiindcă A. GUILLAMONT a restaurat textul siriac sigur al *Gnostic centuries* al lui Evagrie (vezi PO28, 1958, fasc. 1) – că triada origenistă, pe care Sfântul Maxim o respinge în *Ambigua*, putea fi dedusă chiar de la Evagrie. Vezi, în special, *Cent. gnost.* 6.20, PO 28, p. 225, unde

Creaţia, ca act al pogorârii dumnezeieşti, introduce astfel o mişcare de împlinire, astfel încât Dumnezeu Însuşi, deşi nemişcat, se poate spune că şi-a realizat puterea creatoare în mişcare.[219] Căci mişcarea către Dumnezeu,

---

mişcarea primitivă a fiinţelor este descrisă ca o cădere de la Dumnezeu, după care Dumnezeu – care de la început a fost Creatorul fiinţelor necorporale – devenea şi Creator al trupurilor şi Judecător etc., şi, mai departe, *Cent.gnost.* 6. 20, PO 28, p. 249, unde triada ἡ πρώτη γνῶσις a λογικοι (adică a „contemplării Sfintei Treimi") – ἡ τοῦ αὐτεξουσίου κίνησις (urmată de πρόνοια) – κρίσις (urmată de o mişcare opusă şi de providenţă şi de judecată) poate fi descoperită (pentru termenii greceşti, vezi FRANKENBERG, *Euagrius Ponticus*, Berlin 1912, p. 411, unde textul siriac distorsionat este retradus). Triada aceasta este de fapt foarte asemănătoare cu cea care este transformată şi corectată de Sfântul Maxim, căci acolo contemplarea primordială a fiinţelor raţionale presupune o unitate existentă în Dumnezeu, iar pentru Evagrie, κρίσις (în primul sens) este, aşa cum am văzut, un echivalent al creaţiei în diversitate, a doua creaţie (despre conceptul dublei creaţii, vezi mai departe, cap. III: B, 1, pp. 167-168 ff. mai jos; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 531; despre ideea dublei creaţii ca judecată la Evagrie, vezi, de asemenea, *Cent. gnost.* 3. 38; PO 28, p. 113 şi 4.4; p. 137, comentate de A. şi C. GUILLAMONT înşişi, în RHR 142, 1952, p. 187 ff.). Întrucât şi Evagrie cunoştea o triadă mântuitoare: κίνησις, πρόνοια şi κρίσις, este posibil ca Sfântul Maxim să-şi fi găsit tot acolo punctul de plecare.

Datorită descoperirilor lui GUILLAMONT, care ne-au ajutat să redescoperim la Evagrie principala sursă a anatemelor antiorigeniste din 553, a devenit mult mai credibil faptul că procesul complicat al respingerii origenismului este o parte a asimilării şi respingerii gândirii evagriene (pentru discutarea acestei probleme în relaţie cu textul *Gnostic centuries* al lui Evagrie, vezi studiul important al lui A. GUILLAMONT, *Les „Kephalaia gnostica" d'Évagre le Pontique*, Paris 1962; cf. indicaţiilor anterioare ale lui F. REFOULÉ, „La christologie d'Évagre", OCP 27, 1961, pp. 221-226). Astfel, atunci când Sfântul Maxim, de ex., în *Ep* 2 (PG 91, 396 C), subliniază că numai iubirea poate aduce omul la adevărata στάσις, acest lucru trebuie văzut în lumina triadei corectate, iar ideea de fapt nu este evagriană. Căci iubirea are această putere pentru că este „dumnezeiască", şi nu pentru că aduce împreună lucruri care au avut deja repaosul (στάσις) lor în Dumnezeu.

[218] Cf. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 99. – vezi şi conceptul de „odihnă mişcătoare" aşa cum este analizat de P. PLASS, *„Moving Rest" in Maximus the Confessor*, pp. 177-190.

[219] Această idee pare să fie implicită în *Char* 4. 2; CSC, p. 194. Vezi discuţia noastră despre conceptul pseudo-dionisian de extaz la Sfântul Maxim Mărturisitorul în cap. VI: 10, p. 464 ff.

cu finalitate, presupune nu o cădere dintr-o henadă primară, ca pentru origeniști, ci o „mișcare" de pogorâre din partea lui Dumnezeu, ca Făcător și Proniator.

7. *Fiecare creatură este compusă din substanță și accident*

Diferența hotărâtoare dintre Creator și făpturi este, după Sfântul Maxim, faptul că Dumnezeu, dintr-un anumit punct de vedere, este substanță pură, simplă și absolută, în timp ce creaturile au substanțe mărginite și sunt compuse și schimbătoare.[220] În contextul cosmologic al capitolului de față, această afirmație simplă și evidentă cere însă cel puțin o analiză scurtă a înțelegerii maximiene a conceptelor-cheie de substanță și natură.

Conceptul de substanță

Von Balthasar a observat că Sfântul Maxim folosește cuvântul *substanță* (οὐσία) cu două sensuri diferite, dualitate care amintește de cele două feluri în care a fost folosit acest concept de către Leonțiu din Bizanț.[221] Însă dualitatea în sine probabil că își are sursa, în ambele cazuri, în conceptele aristotelice de *prima* și *secunda substantia*. Căci deja de acolo se contrabalansează reciproc un aspect individual al termenului, legat de *substantia prima*, și un aspect conceptual, legat de *substantia secunda*. Și pentru Sfântul Leonțiu, deși acesta diferă de înțelegerea aristotelică originară, există un prim sens, în care substanța este considerată ca ceva ce există pentru sine însăși, dar de care se împărtășesc toate ființele, inclusiv Dumnezeu, și un al doilea sens, ca ceva în care substanța este mai mult sau mai puțin identică cu „forma" sau „natura".[222] În același fel, Sfântul Maxim face deosebire între οὐσία, categorie ontologică supremă, care include toate ființele – cu excepția lui Dumnezeu, desigur –, și o altă substanță, οὐσία καθ ἕκαστον, care este aproape identică cu natura.[223]

Vedem însă că și la Sfântul Leonțiu și la Sfântul Maxim noțiunea de *substantia prima* a lui Aristotel a dispărut, mai mult sau mai puțin – οὐσία, ca prim sens, se apropie foarte mult de conceptul general de fiinţă sau de ideea de fiinţă –, şi astfel, elementul individualităţii nu mai este acoperit de termen în nici unul dintre sensurile lui. În acelaşi timp, Sfântul Maxim, înălţându-L pe Dumnezeu deasupra lui οὐσία – aşa cum făcuse deja Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, pe baza filozofiei sale cu precădere neoplatonice –, a deschis posibilitatea de a lua în considerare elemente ale creaţiei care nu sunt identice cu substanţa, şi totuşi nici doar accidentale, şi posibilitatea unei existenţe create, care este mai mult decât participare la existenţa generală. Acest alt aspect – care este acela al libertăţii, al mişcării, al individualităţii, în sens pozitiv –, deşi insuflat de tradiţia filozofică aristotelică ce a influenţat atât de mult întreaga gândire maximiană, cu siguranţă că nu ar fi fost dezvoltat atât de mult dacă nu s-ar fi integrat în hristologia post-calcedoniană, care a făcut din tainele ipostatice însuşi centrul gândirii creştine.

---

[220] Vezi *Char* 4. 9; CSC, p. 198.

[221] Vezi VON BALTHASAR, KL^2, pp. 213 ff.

[222] Vezi JUNGLAS, *Leontius von Byzanz*, p. 72 f.

[223] VON BALTHASAR, KL^2, p. 214 f. Vezi mai departe despre „natură" p. 105 ff.

În privinţa conceptului de substanţă (οὐσία), elementul dinamic pe care tocmai l-am indicat se poate observa în câteva puncte clare:

a) οὐσία însăşi, aşa cum o cunoaştem, este o categorie a creaţiei. Dumnezeu, deşi Fiinţă, este mai presus de οὐσία[224], iar οὐσία creată nu este veşnică, aşa cum presupun „grecii".[225] Ca prim sens, οὐσία este o categorie generală a fiinţei create, pentru care principiul fiinţei (λόγος τοῦ εἶναι) este norma unificatoare şi care include toate speciile creaţiei.[226] Ca element creat – deşi totalitatea include chiar şi universaliile –, este totuşi caracterizat de limitări care aparţin întregii creaţii. Prin urmare, nu este lipsită de un *contrariu*, căci nefiinţa este contrariul său[227]; nu este simplă, ci se află într-o anumită *dualitate*, căci este legată de accident şi este prezentă în lucrurile caracterizate prin *diferenţă* (διαφορά).[228]

---

[224] Vezi despre Dumnezeu ca υπερουσιος, de ex., *Amb* 1; PG 91, 1036 B; 7; 1081 B; 17; 1224 B. Cf. *Gnost* 1.2; PG 90, 1084 A. Sfântul Maxim se bazează aici, în principal, pe Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul (vezi *De div. Nom.* I, 1; PG 3, 588 AB şi în special *De div.nom.* 5, 2; 816 C), deşi Sfântul Grigorie de Nyssa deja înţelegea οὐσία lui Dumnezeu ca transcendentă în sens absolut; cf. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*^{2}, Paris 1954, p. 300 f.

[225] *Char* 3. 28; CSC, p. 156. Această idee a fost de origine neoplatonică şi a fost atacată de Ioan Philoponus şi de Zaharia Retorul; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 148.

[226] *Thal* 48; CCSG 7, p. 343 f.VON BALTHASAR, KL^2, p. 214 accentuează corect că ar trebui să se distingă ca atare de *substantia secunda* a lui Aristotel.

[227] *Char* 3. 28; CSC, P. 156. Doar substanţa lui Dumnezeu nu are contrariu, în timp ce substanţa creată depinde de voinţa Creatorului. Cf. 3. 29; CSC, p. 156 ff.

[228] *Amb* 67; PG 91, 1400 C. Sfântul Maxim spune aici că toate lucrurile create sunt duale, lucrurile sensibile se constituie din materie şi formă, cele inteligibile, din substanţă şi accident.

b) οὐσία şi εἶναι nu sunt chiar identice. Von Balthasar a arătat clar că, deşi cele două concepte sunt mai mult sau mai puţin identice, termenul εἶναι pare să includă şi să sublinieze aspectul fiinţei ca existenţă.[229] El a atras atenţia în special asupra *Ep* 12, unde Sfântul Maxim tinde să compare „principiul substanţei" (similar „principiului naturii") cu conceptul mai larg şi mai înalt de „principiu al fiinţei".[230] Un alt indiciu al acestei tendinţe este, desigur, faptul că οὐσία, în sensul său exact (al doilea), se identifică, mai mult sau mai puţin, cu „natura" (φύσις), în timp ce εἶναι este introdus pe o scară triadică a „fiinţării – a bunei fiinţări – a fiinţării veşnice".[231]

c) οὐσία trebuie să se realizeze într-un act de autoîmplinire.[232] La creaturile raţionale, aceasta duce la bună fiinţare şi de la potenţialul natural duce la actualizarea efectivă.[233] Sfântul Maxim clarifică acest lucru, în special în *Amb* 65, unde aflăm că fiinţa în sine posedă nu mai mult decât potenţialul realizării sale, care se realizează prin acţiunea intenţionată a fiinţelor raţionale şi care implică transcenderea naturală de la simpla existenţă la fiinţa realizată. Există însă o dependenţă reciprocă între substanţă şi intenţie, în măsura în care cea din urmă, pentru a funcţiona, trebuie purtată de cea dintâi.[234] Mai aflăm, în acelaşi pasaj, că primul stadiu este acela al potenţialului substanţial (δύναμις), iar al doilea este acela al unei ἐνέργεια intenţionate. Pentru fiinţele umane există, în sfârşit, al treilea stadiu al fiinţării veşnice, la care se ajunge numai prin harul lucrător al lui Dumnezeu.[235] Fiinţa, ca viaţă creată, este, în acelaşi timp, la fiecare stadiu, numai participare la ceea ce Dumnezeu îi dă creaţiei Sale din propria Sa Fiinţă, Bunătate, Înţelepciune şi Viaţă.[236] Astfel, substanţa există din voinţa lui Dumnezeu-Creatorul; autorealizarea naturală a substanţei se lucrează din voia lui Dumnezeu, ca Făcător a toate cele bune şi ca Izvor a tot binele; dar transcenderea substanţei devine accesibilă fiinţelor umane datorită iconomiei lui Dumnezeu, care leagă creaţia „independentă” de Creator, într-o comunicare pozitivă.

---

[229] VON BALTHASAR, KL^2, p. 215 f.

[230] PG 91, 488 BC.

[231] Vezi, mai departe, cap.VI de mai jos.

[232] Mişcarea este caracteristică lui οὐσία, ca şi a întregii vieţi create; vezi *Amb* 10; PG 91, 1177 B.

[233] A treia etapă, fiinţarea veşnică, concepută pentru fiinţele umane, adică o etapă a fericirii eterne în îndumnezeire, este un dar dumnezeiesc, care transcende hotarele οὐσία-ei (cf. cap. VI: 5, p. 435 de mai jos).

[234] PG 91, 1392 AB. Aceasta este un indiciu că Sfântul Maxim se mişcă pe linia aristoteliană de gândire; Vezi despre Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul ca predecesor al lui în acest punct, VON BALTHASAR, KL^2, p. 40.

[235] Cf. *Amb* 7; PG 91, 1073 C.

[236] Raţiunile celor trei moduri de fiinţare sunt preexistente în Dumnezeu; vezi *Amb* 7; PG 91, 1084 BC, cf. *Char* 3. 27;CSC, p. 156.

d) Οὐσία, cu al doilea sens al său, se integrează într-o relaţie dinamică între diferitele aspecte ale generalizării. Întrucât *substantia prima*, în sens aristotelic, tinde să dispară la Sfântul Maxim[237], elementul individualităţii şi al particularităţii a trebuit să fie legat de substanţă în al doilea sens al cuvântului, dar conceptul de substanţă nu este capabil să dea un loc potrivit elementului individualităţii. De aceea, οὐσία, aşa cum se leagă ea de universalii, clase sau specii – şi în sensul ei aproape identic cu φύσις[238] –, nu se poate identifica cu astfel de noţiuni ca ipostas sau existenţă (ὕπαρξις), care sunt apte să includă realizarea elementului libertăţii, mişcării şi voinţei. Οὐσία, în al doilea sens al ei, poate implica o progresie succesivă a particularităţii[239], de la universalii la clase şi de la clase la specii[240], dar rămâne o realitate faptul că toată φύσις este generală şi toată οὐσία (cu al doilea sens) se referă la o întreagă specie.[241] Şi astfel – deşi fiecare substanţă individuală pune în mişcare şi este mişcată[242] –, elementul personal în realizarea potenţialului substanţei nu este inclus în conceptul însuşi de substanţă.

Sfântul Maxim a trebuit deci să lucreze cu ideea de *subzistenţă individuală*, concept care nu este identic cu conceptul său de substanţă particulară, deşi nu o dezvoltă pe de-a întregul.[243] Însă atunci putem trage concluzia că cerinţele hristologice sunt satisfăcute de el într-un mod[244] capabil să transcendă limitele consideraţiilor ontologice mai vechi. Aspectul unităţii şi cel al adevăratei autorealizări au trebuit – din motive soteriologice – să se întrepătrundă în aşa fel, încât să fie asigurat, în egală măsură, un echilibru adecvat şi o armonie desăvârşită.

---

[237] Faptul că Sfântul Maxim cunoştea conceptul aristotelian este foarte clar. În *ThPol* 23, Sfântul Maxim este de acord cu Sfântul Clement al Alexandriei (în scrierea pierdută *De provid.*; GCS Clem. 3, p. 219) în definirea primei substanţe ca ceea ce subzistă pentru ea însăşi, şi distinge în total patru feluri de substanţe, exemplificate după cum urmează: prima substanţă, exemplificată de o piatră; cea de a doua substanţă, de o plantă, cea de a treia substanţă, de un cal, şi cea de a patra, de un om (PG 91, 265 D-268 A). Dar în *ThPol* 26, el se referă aproape cu dispreţ la definiţia aristoteliană a οὐσία-ei (αὐθυπόστατον πρᾶγμα) ca cea „a filozofilor” (ar fi putut-o găsi aşa şi în Leonţiu al Bizanţului, vezi JUNGLAS, *Leontius von Byzanz*, p. 72 f.) şi o pune în contrast cu cea „a Părinţilor”, care priveşte οὐσία ca ὀντότης φυσική (PG 91, 276 A). O critică a acestei ultime înţelegeri a fost făcută mai târziu de PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, p. 279.

[238] În *ThPol* 14; PG 90, 149 B, Sfântul Maxim afirmă clar că οὐσία şi φύσις sunt acelaşi lucru.

[239] Acest lucru nu înseamnă o degradare. O specie nu are o valoare mai mică decât substanţa, după cum spune Sfântul Maxim în *Amb* 10; PG 91, 1181 C.

[240] Vezi, de ex., *Amb* 41; PG 91, 1312 B-D; 10; 1169 C şi 17; 1228 D.

[241] Cf.VON BALTHASAR, KL^2, p. 215.

[242] *Gnost* 1.3; PG 90, 1084 AB.

Conceptul de „natură”

Conceptul de *natură* (φύσις) este redus strict la sfera universaliilor. Disputele hristologice au dus la formarea unei distincţii clare între natură şi ipostas, care, pentru Sfântul Maxim, cu ortodoxia lui calcedoniană, era, desigur, incontestabilă. Aristotel înţelegea cuvântul φύσις într-un sens mai concret, deşi, totodată, general şi variat, dar astfel de teologi filozofi, ca Leonţiu al Bizanţului, i-au dat o turnură clar creştină. Şi la Sfântul Maxim φύσις este raportat la universalii, clase şi specii. Acest termen denotă ceea ce este comun tuturor fiinţelor individuale, aparţinându-le fiecăreia dintre ele, şi este ca atare identic cu φύσις în ceea ce am numit al doilea sens al său.[245] Termenul *natură* ţine de principiul fiinţei aşa cum este el comun multitudinii, în timp ce *ipostas* este legat şi de principiul fiinţei individuale, după cum afirmă Sfântul Maxim, în total acord cu Leonţiu.[246] Termenul φύσις este strict limitat la specie (εἶδος) şi exprimă – nu la filozofi, ci la Sfinţii Părinţi, spune el – existenţa circumscrisă a întregului.[247]

Aşadar, termenul are o arie limitată şi este legat în primul rând de diversitate, caracteristică întregii creaţii, fără a conţine caracterul capabil de transcendenţă al ipostasului. Dar, pe de altă parte, în limitele sale, φύσις reuneşte individualităţile, iar raţiunile creaţiei – care sunt în primul rând legate de naturile diferite – sunt baza unirii în cadrul fiecărei specii. Din acest motiv, unitatea dintre fiinţele umane se poate realiza tocmai pe baza lui φύσις şi a raţiunii (λόγος) sale.

---

[243] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, *Loc. cit.*

[244] Vezi discuţia Sfântului Maxim despre această problemă în *Ep* 13; PG 91, 517 D-520 C.

[245] *ThPol* 23; PG 91, 264 AB-265 C, şi *Ep* 15; PG 91, 545 A.

[246] *ThPol* 23; PG 91, 264 AB, unde găsim citări directe din Sfântul Leonţiu al Bizanţului, *Lib.tres*; PG 86; 1, 1280 A; cf. *Epilysis*; PG 86: 2, 1924 A.

[247] *ThPol* 23; 265 C şi 26; 276 A; cf. cu ultimul text, ceea ce Leonţiu spune despre οὐσία în *Epilysis*; PG 86: 2; 1921 C.

Dar aceasta nu reprezintă tot ce se poate spune despre categoria *naturii* la Sfântul Maxim. Căci la el, elementul dinamic din creaţie se leagă şi de natură. Cu toate că Sfântul Maxim nu se bazează exclusiv sau poate nici chiar deliberat pe filozofii păgâni, pare întru totul clar că înţelegerea aristotelică a cuvântului φύσις, ca sursă a mişcării şi a repaosului[248], îi serveşte indiscutabil drept punct de plecare. Singura diferenţă este aceea că elementul dinamic al naturii este înţeles ca fiind de asemenea creat de Dumnezeu şi voit de El a fi atributul ei.

Din punct de vedere aristotelic, Sfântul Maxim este liber să considere mişcarea fiecărei naturi ca hotărâtoare pentru ea – şi astfel să respingă atitudinea negativă faţă de mişcare, caracteristică origeniştilor –, păstrându-i, în acelaşi timp, libertatea relativă, dependenţa ei de un plan divin general şi distincţia absolută dintre natura creată şi substanţa divină imuabilă.[249] Mişcarea şi natura sunt strâns împletite de Sfântul Maxim într-un mod caracteristic, care permite atât o tendinţă generală, plină de sens, către unirea indisolubilă cu finalitatea ei, Dumnezeu-Creatorul, cât şi, în acelaşi timp, o respectare strictă a individualităţii speciilor şi a individualităţilor din lumea creată. Conceptul de *natură* reprezintă aici aspectul limitării şi al relativităţii, în timp ce conceptul de *ipostas* deschide perspectiva unei expansiuni ample, în afara acestor limitări, în ciuda menţinerii lor stricte.

Potenţialul dinamic al naturii înseşi apare în afirmaţia Sfântului Maxim, că o natură se defineşte prin principiul energiei (ἐνέργεια) sale[250], altfel spus, că o natură nu se descoperă până când nu se actualizează potenţialul ei. Dinamismul activ al naturii este, prin urmare, elementul care revelează o specie ca ceea ce este ea.[251] Conceptul de φύσις nu e static, şi totuşi se păstrează caracterul lui ca fiind acela al unei specii limitate – cu alte cuvinte, caracterul ei de substanţă creată. Vedem astfel clar cum Sfântul Maxim ajunge pe cale logică la poziţia sa dioenergetică.[252] Dacă o natură se defineşte prin elementul ei dinamic, atunci fiecare natură are o singură energie şi nu poate permite nici o diferenţiere în existenţa ei naturală[253], în timp ce două naturi vor avea două energii diferite, întrucât ele se definesc, în diferenţa lor, tocmai prin aceste energii. De aceea Sfântul Maxim ajunge la concluzia că toate virtuţile sunt pur şi simplu împliniri ale naturii[254], şi de aceea va considera păcatul ca atrăgând, într-un fel firesc, propria pedeapsă.[255]

---

[248] ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἠρεμίας, vezi DIELS, *Doxography graeci*, Berlin 1879, p. 274; cf. Aristotel, *Phys.* 2. 1; 192 b; cf. 3. 1; 200 b şi 8. 3; 253 b.

[249] Aici însă nu prea ar fi putut să obţină sprijin de la Leonţiu al Bizanţului, pe ale cărui definiţii despre natură şi substanţă el s-a bazat într-o mare măsură. Pentru că Leonţiu însuşi pare să fi avut înclinaţii origeniste (cu privire la această ipoteză, vezi RICHARD, „Léonce de Byzance, était-il origéniste?", REB 5, 1947, pp. 31-36). Atitudinea Sfântului Maxim cu privire la Leonţiu este tipică unui eclecticism motivat la un nivel mai adânc de faptul că el prefera filozofiei teologia.

[250] Vezi *Amb* 5; PG 91, 1057 B.

[251] Cf. *Amb* 7; PG 91, 1073 AB.

[252] El spune că se întemeiază pe Sfântul Chiril al Alexandriei; vezi *ThPol* 27; PG 91, 284 C-285 A.

Definind energia naturală, Sfântul Maxim subliniază astfel caracterul mărginit al acestei energii şi relaţia ei necesară cu o anumită natură sau substanţă, în ale cărei limite îşi păstrează un caracter inconfundabil.[256] Iar în legătură cu voinţa se referă în mod similar la cei care o consideră un element al firii şi consideră că este legată de substanţa, natura sau specia sa particulară.[257]

Şi totuşi, se mai poate spune ceva despre acest element dinamic raportat la natură. Căci, ca şi în cazul οὐσία-ei şi al lui φύσις, există o anumită perspectivă care conduce în afara domeniului simplei naturi. Existenţa include mai mult decât fiinţa, dar şi *ipostasul*, ca principiu al fiinţei *personale*, legat în special de aspectul realizării a ceea ce aparţine naturii, este o realitate care pare să transceandă limitele stricte ale naturii.[258] Aceasta nu înseamnă că există ceva din sfera ipostasului care să fie contrar naturii, ci că există un plan divin pentru toată creaţia diversificată, care coordonează întregul dinamism natural. De fapt, această transcendenţă este demonstrată de natura însăşi. Căci, conform principiilor aristotelice ale Sfântului Maxim, toată mişcarea se îndreaptă către o finalitate (τέλος), dar lucrurile create nu pot fi o finalitate în ele însele (numai Dumnezeu este αὐτοτελές), şi astfel finalitatea mişcării naturale a creaţiei trebuie să se afle în afara naturii înseşi. Iar scopul ultim al întregii creaţii trebuie să fie Acela pentru Care toate sunt, şi Care nu are cauză, Acela Care este propriul Său scop, adică Dumnezeu.[259] Acum, acest aspect al transcendenţei nu poate fi înţeles de nici un automatism al naturii ca atare; el este mai degrabă expresia existenţei personale[260], a libertății hotărâtoare. Aici apare „voința gnomică" a omului ca una care poate fi convinsă să adere pozitiv la puterile și la scopul naturii umane.[261] Realizarea acestor puteri rămâne în totalitate naturală – limitele existenței naturale se păstrează –, dar, raportat la finalitate, omul poate experia aspectul transcendenței, o transcendență, cu păstrarea naturii, realizată pentru om în Hristos ca Ipostas a două naturi, fiecare cu propria voință și energie.

---

[253] *ThPol* 16; PG 91, 201 C.

[254] Vezi *Pyrrh*; PG 91, 309 B.

[255] Vezi *Amb* 10; PG 91, 1164 C; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 143.

[256] *ThPol* 27; PG 91, 280 CD.

[257] Vezi, de ex., *ThPol* 1; PG 91, 12 C; 14; 153 A; 26; 280 A.

[258] Aici, desigur, atingem mai degrabă sfera antropologiei decât cea a cosmologiei pure, dar aceasta nu reprezintă o diferenţă reală, căci tot timpul, la Sfântul Maxim, doar prin antropologie intuiţiile hristologice capătă repercusiuni asupra principiilor cosmologice generale.

[259] Vezi *Amb* 7; PG 91, 1072 BC.

[260] Nu numai că ipostasul este existent într-o substanţă (ἐνούσιος), dar, de asemenea, substanţa trebuie să fie enipostaziată, spune Sfântul Maxim în *ThPol* 16; PG 91, 205 B.

Trebuie să tragem concluzia, împreună cu von Balthasar, că se deschide o nouă perspectivă[262], unde existența personală și taina unirii în infinit se reunesc, pe baza pătrunderilor hristologice, în ceea ce a fost resimțit ca cea mai adâncă taină a vieții creației.

8. *Creație, nu numai de atribute, ci și de substanțe circumscrise, care au însă nevoie de Providența divină*

Când Sfântul Maxim afirmă că Dumnezeu a creat nu numai atribute, ci și substanța circumscrisă[263], face acest lucru nu doar ca respingere a filozofilor păgâni care credeau în existența veșnică a substanțelor, și astfel, în lipsa oricărui contrariu[264], ci și pentru a sublinia faptul că elementul limitativ din creație nu are o valoare secundară. Substanțele și atributele sunt create împreună și, în același timp, ele sunt doar create, separate prin natura lor de Ființa veșnică a lui Dumnezeu și prin actul creării lor din neființă, și astfel întru totul dependente de harul divin pogorâtor care le susține existența.

Acest fapt însă aduce încă o dată în prim-plan aspectul dinamic și ne invită să zăbovim pentru scurtă vreme asupra dualității, din sistemul maximian dintre natură, cu *principiul ei* (λόγος φύσεως), și existență, cu *modul ei* (τρόπος ὑπάρξεως). Am văzut deja cum elementul limitativ din natură ține de caracterul ei, fiind mișcat și în mișcare; și acum, termenul τρόπος,

---

Vezi mai departe studiul lui VON BALTHASAR asupra termenului *hypostasis* etc., în KL^2, pp. 219-232.

[261] Cu privire la concepția Sfântului Maxim despre diferitele aspecte ale activității voluntare a omului, vezi cap. IV de mai jos.

[262] VON BALTHASAR, KL^2, p. 148 f.

[263] *Char* 3. 28; CSC, p. 156; 4. 6; p. 196.

[264] COMBÉFIS se referă, în nota la ediția Migne (PG 90, 1025), la părerea lui Aristotel, că nu există contrarietate în substanță, iar VON BALTHASAR, în KL^2, pp. 148 și 452 f., n. 2, amintește că Zaharia Retorul și Ioan Philoponus au trebuit să combată ideea lui Amoniu de Alexandria, a coexistenței eterne a lui Dumnezeu și a substanțelor.

legat de lumea diversificată, reprezintă, în gândirea Sfântului Maxim, acest element de atribut energetic, întrucât numai prin τρόπος puterile naturii sunt transferate la nivelul existenței. Folosit la început de Părinții capadocieni și de Sfântul Amfilohie al Iconiei, dar și de Leonțiu al Bizanțului uneori, conceptul de „mod de existență”, corespondent pentru „principiul naturii”, joacă, de fapt, un rol foarte important în hristologia Sfântului Maxim și în întreaga sa perspectivă asupra dinamismului lumii create de Dumnezeu.[265] Și conform acestei perspective, principiul naturii este, într-o anumită măsură, în contrast cu modul existenței. Căci cel dintâi este neschimbabil, întrucât el exprimă intenția divină imuabilă cu privire la o anumită natură, în timp ce modul existenței este variabil.

Rațiunii îi corespunde fixitatea unei „legi”, în timp ce τρόπος-ul implică posibilitatea unor grade de realizare ale puterilor naturale.[266] Acest lucru nu trebuie înțeles ca și cum acești τρόποι ar fi indiferenți față de rațiuni (λόγοι).[267]

Prin urmare, Sfântul Maxim trage concluzia că orice înnoire – paradigma este, desigur, înnoirea adusă de Hristos – ține de τρόπος, și nu de λόγος. Căci înnoirea în λόγος ar însemna degradare și schimbare a naturii, pe când înnoirea în τρόπος mobilizează pur și simplu puterile inerente ale naturii însesi.[268] Această regulă are, evident, în primul rând un scop hristologic, dar utilizarea ei nu se restrânge la domeniul hristologiei. De exemplu, legat de cosmologie, ea se întâlnește într-un pasaj din *Amb* 15, unde aflăm că în întreaga creație există sfera unei substanțe imuabile, cu principiul ei, și o altă sferă, a „iconomiei”, cu un principiu al mișcării.[269]

În Hristos, această inovație este o noutate a calității (ποιότης), care nu are nimic de-a face cu cantitatea (ποσότης), altfel spus, cu faptul neîntrerupt că există două naturi.[270] În Întrupare, relația imuabilă între două naturi se combină cu o noutate teandrică, a calității și a existenței, care implică, așa cum am văzut în Cap. I, o comunicare continuă de atribute între naturi.[271] Nu pentru că există doar o singură energie sau o singură voință, ci pentru că roadele celor două energii și ale celor două voințe se întâlnesc în sfera acestei noutăți a existenței.

---

[265] Pornind de la opera lui K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinen Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen 1904, pe care o critică, SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, pp. 155-168, a făcut cel mai valoros studiu al istoriei acestui concept și a utilizării lui la Sfântul Maxim, studiu pe care ne-am bazat într-o mare măsură în paragraful acesta.

[266] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 121.

[267] În realitate există o anumită fixitate și în τρόπος, căci fiecărei naturi îi aparține un mod adevărat de existență, care poate sau nu să se manifeste; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 638.

[268] *Amb* 42; PG 91, 1341 D.

[269] PG 91, 1217 A. Deși cuvântul τρόπος lipsește din pasajul acesta și λόγος este folosit cu ambele înțelesuri, este evident că temelia afirmației este același tip de dualitate, ca cea dintre τρόπος și λόγος, în domeniul hristologiei și antropologiei. Cf. *Amb* 5; PG 91, 1052 B, unde referirea se face la Hristos, dar formularea are un caracter generalizator.

Conceptul de „mod de existență" deschide astfel aceeași perspectivă a transcenderii sinelui, pe care am analizat-o în relație cu conceptele de ființă și ipostas. Acest lucru devine foarte clar într-o serie de pasaje. În *Thal* 22 citim, de exemplu, că există anumite „moduri ale virtuților" mai mult sau mai puțin fixe, corespunzând tocmai unei înțelegeri intelectuale a principiilor poruncilor, dar Sfântul Maxim continuă apoi și spune că tocmai prin aceste moduri Dumnezeu mereu voiește să se facă om întru cei vrednici.[272] Aici Sfântul Maxim se referă la o întrupare în virtuțile credincioșilor, care este consecința, pe tărâmul sfințirii, a lui *communicatio idiomatum* și a *perihorezei*, care se petrece în Hristos. Aceasta nu schimbă natura, ci mobilizează puterile naturale ale firii umane, astfel încât se ating limitele celei din urmă, iar persoana umană poate experia, prin har, trancendența pe care, mai potrivit, o numim îndumnezeire. Aceasta duce, în sfârșit, la consecințe pe planul înțelegerii libertății individuale. Astfel, Sfântul Maxim poate să mai spună că omul, în general, este cel căruia îi aparține acțiunea, dar, ca persoană individuală, el, Petru sau Pavel, „dă formă modului acțiunii".[273] Prin urmare, persoanele, în modurile lor, se dezvoltă și se schimbă, deși lucrarea lor naturală este imuabilă, în acord cu permanența principiului naturii lor.

Această funcție dătătoare de formă a persoanei face ca energiile naturii să se dezvolte în ceva ce transcende prin libertate orice simplă necesitate ontologică, deși fără să schimbe în vreun fel caracterul și însușirea care se datorează naturii. Dar atunci întreaga creație, în toată diversitatea ei – fără să fie rea în substanța sau în mișcarea ei naturală[274] – are nevoie, în același timp, de Providența divină, cu puterea ei de unificare, pentru a împlini adevărata manifestare a ceea ce îi este dat în natură și în substanță.[275] Căci Providența divină oferă inspirația pentru o mișcare bună a toate câte se mișcă.

---

[270] *Amb* 5; PG 91, 1057 AB.

[271] Vezi p. 48 ff. de mai sus.

[272] CCSG 7, p. 143.

[273] *ThPol* 10; PG 91, 137 A.

[274] Vezi *Char* 4. 14; CSC, p. 198; *Thal* 27, CCSG 7, p. 193.

[275] *Char* 4. 9; CSC, p. 198; *Thal* 13; CCSG 7, p. 95.

Rezumând foarte pe scurt observațiile noastre anterioare asupra cosmologiei Sfântului Maxim, trebuie să subliniem faptul că Sfântul Maxim, pe de o parte, pune cu fermitate accentul pe păstrarea, în orice situații, a distincției ontologice dintre divin şi creat, ca şi pe păstrarea tuturor celorlalte distincții legate în mod necesar de o creație diversificată, considerate ca manifestări pozitive ale intențiilor divine. Dar, pe de altă parte, include în sistemul său un element de transcendență dinamică, relaționat cu toate aceste distincții, care este legat de valoarea pe care o dă mişcării, valoare bazată în primul rând pe ideea unui plan providențial hotărât pentru întreaga creație, aşezând în fața întregii creații un τελός unificator, aflat în afara acestor limitări – şi care însă nu alterează caracterul neschimbabil dat substanțelor, naturilor şi speciilor. Am mai văzut că aceste două aspecte sunt dependente unul de altul şi interrelaționate printr-o reciprocitate înțeleasă în termenii hristologiei Sinoadelor de la Calcedon şi Constantinopol. Dezvoltând acest sistem, Sfântul Maxim se bazează considerabil pe predecesori care aparțin diverselor tradiții (cum ar fi Origen, Evagrie, Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, Leonțiu al Bizanțului) – ca şi pe premisele filozofice platonice, neoplatonice şi aristotelice –, dar, insistând asupra acestei idei de reciprocitate şi dezvoltând-o, şi-a adus şi contribuția personală şi caracteristică.

CAPITOLUL AL III-LEA

Antropologia Sfântului Maxim. Generalități

A. Structura omului şi locul său

1. Unitatea dintre trup şi suflet

Evaluarea maximiană pozitivă a creației, lume de substanță şi accident, trebuie să includă inevitabil o evaluare pozitivă a omului empiric, în sine. Sfântul Maxim arată că face de fapt acest lucru, în primul rând în trei puncte speciale: a) coexistența de principiu a sufletului şi a trupului; b) ideea de om ca natură compusă şi specie completă şi c) analogia conştientă dintre unitatea naturală a trupului şi a sufletului omului şi unitatea ipostatică a umanului şi a divinului în Hristos.

Coexistența trupului şi a sufletului

Sfântul Maxim afirmă această coexistență manifestată în două moduri: o coexistență atât inițială, cât şi continuă. Afirmarea coexistenței inițiale a sufletului şi a trupului este, la Sfântul Maxim, în primul rând o parte a respingerii origenismului, în care preexistența sufletului era element predominant; în acelaşi timp, ea mai înseamnă, la acest punct, o negare a poziției lui Nemesius din Emesa, care pare să fi fost de acord cu origenismul, cel puțin în legătură cu o anumită preexistență a sufletelor, deşi l-a contestat în alte privințe.[1]

---

[1] Nemesius, *De nat. hom.* 2; PG 40, 572 B; cf. Comentariul de W. TELFER în *Cyril of Ierusalem and Nemesius of Emesa* (LCC 4), Londra – Philadelphia 1955, p. 282 f., n 8.

În origenism, doctrina preexistenţei sufletului a fost de la început una dintre caracteristicile lui cele mai bine cunoscute. Origen însuşi, la care această idee este strâns legată de concepţia sa despre o dublă creaţie, mai întâi a sufletelor, şi drept consecinţă a păcatului, cea a trupurilor, susţinea, evident, această doctrină[2]; dar o sursă primară a acestei doctrine, de aceeaşi importanţă, judecând după referirea la ea în toate contestările origenismului[3], era, probabil, după cum a arătat Guillaumont, nu Origen, ci Evagrie. Căci Evagrie a susţinut clar doctrina unei duble creaţii[4] şi a preexistenţei – dacă nu a sufletelor în sens propriu – cel puţin a intelectelor pure, care căzuseră şi pentru care lumea materială a trupurilor fusese creată datorită hotărârii providenţiale a lui Dumnezeu.[5]

Respingând ideea preexistenţei sufletelor – o dată cu cea a preexistenţei trupurilor – şi pornind de la coexistenţa originară a ambelor, Sfântul Maxim dezvoltă, probabil, în mare măsură, gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa şi urmează foarte îndeaproape concluzia lui, care evita ambele extreme.[6] Stephanou a făcut, de fapt, o analiză valoroasă a poziţiilor amândurora, deşi la sfârşit, interesul său se concentrează în mare parte asupra problemei creaţionism-traducianism, mai puţin relevantă pentru scopul nostru.[7] Însă concluzia cea mai importantă pe care o putem trage din studiul lui este faptul că cei doi scriitori au pus accente diferite. La Sfântul Maxim interesul principal

---

Ar trebui adăugat aici că în micul florilegiu de la *ThPol* 26, PG 91, 277 C – şi în alte locuri –, Sfântul Maxim se referă la această operă a lui Nemesius şi o citează.

[2] Vezi, în această privinţă, evaluarea textelor lui Origen, făcută de H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, p. 148 ff.

[3] Preexistenţa sufletelor a fost menţionată în secolul al patrulea atât în scrierea *Panarion* a lui Epifanie (GCS Epiphanius 2; p. 411, 1-5), cât şi în tratatul fericitului Ieronim împotriva lui Ioan de la Ierusalim (7; PL 23, 360 B). În anatemele împotriva origenismului din Edictul lui Iustinian din 543 (vezi ACO 3, p. 213) şi din Sinodul de la Constantinopol din 553 (vezi MANSI 9, p. 396) a fost citată ca prim punct al contestării.

[4] Vezi, de ex., *Cent. gnost.* 3. 38, PO 28, p. 87 (vezi pentru textul grecesc Barsanuphius, PG 86:1, 893 AB) şi 6. 20; PO 28, p. 255.

[5] Vezi, de ex., *Cent. gnost.* 3. 38, PO 28, p. 313şi 6. 75; 249; cf. GUILLAMONT, *Les „Kephalaia gnostica"*, pp. 103-113.

[6] Mai târziu, spre ex., Ennaeus din Gaza a respins cu energie ideea unei preexistenţe a sufletului, vezi Theoph., în PG 85, 948 B- 949 A, dar argumentarea lui diferă mult de cea a Sfântului Maxim.

[7] Vezi STÉPHANOU, „La coexistence initiale", EO 31, (1932), pp. 304-315. Aici lăsăm la o parte problemele specifice ale creaţionismului şi traducianismului, pentru că un interes mai mare îl prezintă problema preexistenţei. Stéphanou consideră că Sfântul Grigorie este traducianist şi Sfântul Maxim creaţionist, deşi ambii sunt de acord în ce priveşte coexistenţa trupului cu sufletul, vezi *art. cit.*, p. 314.

de dincolo de argumentația sa este acela de a evidenția suveranitatea lui Dumnezeu și planul Său pentru creația empirică, psiho-fizică, așa cum o știm; dar acest interes nu este predominant la Sfântul Grigorie.

Argumentația Sfântului Grigorie de Nyssa în favoarea unei coexistențe originare a trupului și a sufletului se poate întâlni, în primul rând, în *De hom. Opif.*, iar cea a Sfântului Maxim, în *Amb* 42, cu adăugarea altora mai scurte în *Amb* 7. Dacă comparăm acum aceste două tipuri de argumentație în combaterea ideii unei preexistențe a sufletelor, care este interesul nostru principal – pentru că, în ambele cazuri, este îndreptată împotriva origenismului și pentru că argumentele împotriva ideii unei preexistențe a trupurilor par să fie formulate în primul rând de dragul expunerii a *două* extreme, ambele cu consecințe inacceptabile –, vom vedea ușor diferența dintre ele. Sfântul Grigorie susține că poziția origenistă este intim legată de ideea metempsihozei (echivalentul grecesc al Samsarei indiene)[8], și argumentează că o cădere în lumea materială nu ar însemna purificare, ci, mai degrabă, o serie de căderi succesive, ducând la distrugerea totală a sufletului[9], și că, dacă nu ar fi așa, ar însemna, dimpotrivă, o superioritate a vieții senzoriale față de viața spirituală, pentru că cea din urmă ar fi cauza căderii, iar cea dintâi, a mântuirii.[10]

Sfântul Maxim argumentează însă în sens invers. El afirmă că doctrina preexistenței sufletului ar însemna doar o simplă funcție negativă și punitivă a trupurilor, pe care Dumnezeu a fost forțat să le creeze de însăși existența răului, fără să fi intenționat să le facă de la început. Iar lumea văzută, care îl revelează pe Dumnezeu, și-ar avea cauza în rău.[11] Dar acest lucru este imposibil, pentru că toate au fost create potrivit preștiința lui Dumnezeu[12], iar rațiunile a toate câte există, preexistă în Dumnezeu[13], căci altfel, Dumnezeu ar fi creat fără voia Sa lucruri ale căror rațiuni nu le-ar fi avut dintru început.[14]

Astfel, vedem clar cum Sfântul Maxim, punând accent pe coexistența trupului și a sufletului prin afirmarea unității create, afirmă în același timp, în modul său caracteristic, și suveranitatea lui Dumnezeu, și o evaluare pozitivă a lumii în diversitatea ei.

---

[8] *De hom. opif.* 28, PG 44, 232 AB. Pentru respingerea ideii metempsihozei, în general, de către Sfântul Grigorie, vezi *De anima et resurr.*; PG 46, 108 B ff.

[9] *De hom. opif.*; 232 D-233 A.

[10] *Ibid.*; 229 CD, 233 C.

[11] *Amb* 42; PG 91, 1328 A.

[12] *Ibid.*; 1328 D.

[13] *Ibid.*; 1329 B.

[14] *Ibid.*; 1329 D.

Dar Sfântul Maxim merge și mai departe și arată că *trupul și sufletul nu pot exista separat*[15], pentru că există întotdeauna o relație (σχέσις) între suflet și trup[16], iar ele sunt în mod necesar legate unul de celălalt.[17]

Acest lucru se leagă imediat de următorul punct.

Trupul și sufletul ca natură compusă și ca specie completă

Raportată la Hristos, natura compusă fusese afirmată de monofiziți, în mod explicit de către Sever[18], dar negată de teologii strict calcedonieni și de neocalcedonieni. Cei din urmă însă au folosit mult conceptul de „ipostas compus", ca expresie potrivită pentru unirea divinului și umanului în Hristos.[19] Sfântul Maxim face același lucru. Dar în privința naturii umane, el folosește în mod deliberat expresia „natură compusă" (φύσις σύνθετος).[20] Acest lucru implică însă, în mod caracteristic, două aspecte: independența reciprocă a celor două elemente, trup și suflet, *și* relația lor reciprocă indisolubilă.

Independența elementelor apare exprimată în diverse feluri. Astfel, se spune că trupul și sufletul au fost aduse la existență în mod diferit[21], iar despre om, că este dual în natura sa[22], așa încât λόγος și τρόπος ai trupului și ai sufletului sunt și ei diferiți.[23] Pe de altă parte, unirea lor – care se petrece de la început – nu se datorează vreunei intenții sau voințe din partea lor. Motivul este mai adânc: el se află implicit[24] în însăși voința lui Dumnezeu, prin principiul unei singure naturi comune, compuse.[25] Sfântul Maxim pare astfel să pună accent pe independența elementelor, nu pentru a susține în primul rând nemurirea sufletului, în ciuda relației lui cu trupul, ci pentru a pune în evidență voința creatoare a lui Dumnezeu ca singur factor constitutiv al ambelor, ca și al unirii lor. Tocmai datorită principiului preexistent al unei singure naturi umane, omul este alcătuit de la început din trup şi suflet raţional[26], iar conţinutul acestui principiu este, pur şi simplu, acela că natura umană trebuie să fie alcătuită din aceste două elemente, după cum spune Sfântul Maxim. Prin urmare, atât independenţa, cât şi unirea trupului şi a sufletului – pentru care nu există nici o preexistenţă a unuia faţă de celălalt, ci numai coexistenţă – se bazează pe preexistenţa raţiunii ambelor în Dumnezeu.[27]

---

[15] *Amb* 7; PG 91, 1100 D.

[16] *Ibid.*; 1101 C.

[17] *Ep* 12; PG 91, 488 D.

[18] Cf. LEBON, „La christologie du monophysisme sévérien", Chalk I, p. 488 și n. 92.

[19] Cf. MOELLER, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme", Chalk I, pp. 680 și 692.

[20] Vezi, de ex., *Ep* 12; PG 91, 488 D.

[21] *Amb* 42; PG 91, 1324 CD.

[22] *Amb* 53; PG 91, 1373 CD.

[23] *Amb* 42; PG 91, 1321 C.

[24] Așa cum a arătat VON BALTHASAR, KL^2, p. 240, n. 1. această necesitate a mai fost accentuată puternic și de Sofronie, starețul venerat de Sfântul Maxim.

[25] *Ep* 12; PG 91, 488 D.

Aici este însă interesant să-l comparăm pe Sfântul Maxim cu unii dintre filozofii creştini ce l-au precedat. Pentru Aristotel, care se întreba în ce constă unitatea trupului şi a sufletului, relaţia dintre ele era una de materie şi de formă[28], iar această gândire exista încă atunci când Nemesius din Emesa a încercat să rezolve problema prin conceptul de unire a predominanţei. În ambele cazuri, forţa unificatoare era inerentă *unuia* dintre elemente, sufletului, şi se exercita în raport cu celălalt.[29] Acest mod de gândire la Sfântul Maxim, după cum am văzut, este exclus.

Se pot stabili aici mai multe puncte de contact cu gândirea lui Leonţiu al Bizanţului. De fapt, se poate observa o serie de asemănări cu el, dar şi un număr foarte important de diferenţe. Leonţiu, ca şi Sfântul Maxim, pune accent, din punctul de vedere al energiilor, pe independenţa reciprocă a celor două elemente. Astfel, sufletul este necorporal şi are o mobilitate a lui însuşi; îşi trăieşte viaţa lui, chiar şi atunci când este separat de trup – şi acesta este motivul fundamental pentru care el este şi nemuritor şi indestructibil.[30] Şi Sfântul Maxim spune la fel, că sufletul nu încetează niciodată să aibă sau să-şi folosească propriile forţe intelectuale. De îndată ce a fost adus la existenţă, el va continua să existe, iar caracterul său inteligibil nu este pentru trup, ci pentru el însuşi, şi destul de independent de relaţia sa cu trupul.[31]

Mai departe, Leonţiu subliniază că unirea trupului şi a sufletului nu se datorează vreunei însuşiri inerente a sufletului. Nu este „naturală", ci se datorează puterii divine.[32] Acest lucru ne aminteşte ceea ce a spus Sfântul Maxim despre unirea trupului şi a sufletului, ca neavând cauză în vreo înclinaţie sau voinţă din partea lor, ci exclusiv în voia lui Dumnezeu.[33] Dar, pe de altă parte, vedem aici clar și diferența. Căci acolo unde Leonțiu pare mai interesat să afirme independența sufletului, Sfântul Maxim pune accent și pe independența trupului, și pe cea a sufletului; și acolo unde Sfântul Leonțiu spune că unirea lor nu ține de natură, ci de puterea lui Dumnezeu, Sfântul Maxim arată că ea ține de rațiunea (λόγος) naturii lor *comune* care este, de fapt, voința creatoare preexistentă a lui Dumnezeu.

---

[26] *Amb* 42; PG 91, 1341 D.

[27] *Loc. cit.*

[28] Sufletul fiind *etelecheia* trupului, vezi *De anima* 2, 1; 412 a, 19 ff.

[29] Vezi WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, pp. 405-407.

[30] *Lib. Tres*; PG 86:1; 1281 B.

[31] *Ep* 7; PG 91, 436 D-437 A.

[32] *Epilysis*; PG 86: 2; 1940 B.

[33] *Ep* 12; PG 91, 488 D. În *Amb* 7; PG 91, 1101 C, Sfântul Maxim spune că relaţia lor este ακινητος.

Această diferență dintre Sfântul Leonțiu și Sfântul Maxim este de fapt încă și mai adâncă. Acest lucru se vede foarte clar atunci când comparăm ceea ce au de spus acești doi scriitori despre unirea trupului și a sufletului. Sfântul Leonțiu vorbește despre un „om comun", alcătuit din suflet și trup, în care nu există nici un amestec al însușirilor[34] – și acest lucru nu diferă foarte mult de felul în care Sfântul Maxim își exprimă propriile idei –, dar Sfântul Leonțiu consideră trupul și sufletul ca două substanțe sau naturi desăvârșite[35], unite într-un singur ipostas[36] (dar și ca două ipostasuri diferite).[37] Astfel, cele două elemente nu sunt nedesăvârșite în ele însele, ci numai în relație cu acest ipostas comun. Chiar dacă Sfântul Leonțiu adaugă faptul că sufletul singur nu este omul desăvârșit, deși fiind în sine o substanță desăvârșită[38], pare evident că interesul său de căpătâi este să pună accent pe distincția dintre trup și suflet pentru a susține necesitatea independenței și nemuririi celui din urmă. Sfântul Maxim, din contră, pune deopotrivă accent și pe distincție și pe unitate.[39]

Așadar, la Sfântul Maxim, trupul și sufletul nu numai că formează o natură compusă cu un λόγος φύσεως al său propriu, ca bază naturală a ființei[40] – în contrast clar cu forma leontiană a ideii unui ipostas comun[41] –, ci și o singură specie[42] sau o specie completă.[43] Acest lucru înseamnă că trupul și sufletul nu pot fi, separat, specii complete – conform afirmației Sfântului Leonțiu că trupul și sufletul sunt, amândouă, substanțe desăvârșite –, pentru că altfel ar trebui să-şi piardă identitatea prin unire.[44] Dar aceasta înseamnă şi că nu există suflet lipsit de relaţia cu trupul său[45], relaţie care se păstrează chiar şi după moarte, când sufletul se separă de trup. Acest lucru se vede, spune Sfântul Maxim, din faptul că nimeni nu va numi un anumit trup „trup" după moarte, ci trup omenesc sau trup al unei anumite persoane.[46] Astfel, unitatea umană nu este la Sfântul Maxim accidentală, ci are caracter natural şi indisolubil, în ciuda independenţei elementelor ei.[47] Şi mai putem trage concluzia că acolo unde Sfântul Leonţiu pune accent pe distincţia dintre trup şi suflet pentru a susţine nemurirea şi supremaţia sufletului, Sfântul Maxim dovedeşte deopotrivă unirea naturală a trupului şi a sufletului, pentru a susţine învierea trupului şi participarea lui permanentă la viaţa umană creată.

---

[34] *Lib. Tres*; PG 86: 1; 1281 A. Nemesius deja vorbise despre unirea fără amestecare în legătură cu trupul și sufletul; vezi *De nat. Hom.* 3; PG 40, 596 AB.

[35] *Lib. Tres*; 1281.

[36] *Ibid.*; 1281 C.

[37] *Epilysis*; PG 86: 2, 1941 D-1944 A.

[38] *Lib. Tres*; PG 86:1; 1281 D.

[39] WOLFSON, *op. cit.*, p. 414, pare să aibă dreptate, când presupune că ipostasul comun al trupului și al sufletului la Leonțiu este înțeles ca ipostas al sufletului care rămâne chiar și atunci când este unit cu trupul și în care trupul este astfel „enipostaziat".

[40] Vezi, despre naturile compuse, *Ep* 13; PG 91, 516 D.

[41] Vezi, mai departe, sub 2, mai jos.

[42] Vezi *Amb* 42; PG 91, 1324 C.

[43] *Amb* 7; PG 91,1101 A.

Analogia dintre unirea trupului şi a sufletului în om şi unirea naturii divine şi umane în Hristos

Am văzut că diferenţa hotărâtoare dintre Leonţiu al Bizanţului şi Sfântul Maxim, privind unitatea umană dintre trup şi suflet, constă în faptul că această unitate este privită de Leonţiu ca unitate ipostatică, iar de Sfântul Maxim ca fiind şi ipostatică, şi naturală. Unirea ipostatică permite ca ambele elemente să fie desăvârşite, în timp ce desăvârşirea lor este legată, în final, de întregul ei, ca specie unică. În acest context, poate părea surprinzător că Sfântul Maxim îl urmează totuşi pe Sfântul Leonţiu în stabilirea unei analogii între unirea trupului şi a sufletului în om şi unirea celor două naturi în Hristos[48], deşi una dintre ele este ipostatică, iar cealaltă naturală. Cum se armonizează aceasta cu restul teologiei Sfântului Maxim? Sherwood pare să o considere un fel de inconsecvenţă la Sfântul Maxim; dar este, într-adevăr, o explicaţie suficientă?[49]

---

[44] *Amb* 42; 1324 A.

[45] *Amb* 7; 1101 C.

[46] *Ibid.*; 1101 B.

[47] Acest lucru se acordă cu unele aspecte ale antropologiei lui Leonţiu al Ierusalimului, care definesc omul ca o nouă familie (καινὸν γένος), dar cu diferenţa importantă că Leonţiu întemeiase această idee pe o orientare naturală a trupului şi a sufletului unul către celălalt; vezi, mai departe, MOELLER, Chalk I, p. 706. Vezi sugestiile despre influenţa asupra Sfântului Maxim, făcute de SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 60 f.

[48] Un studiu anterior asupra acestei similarităţi a fost făcut de GRUMEL, „La comparaison de l'âme et du corps", EO 25 (1926), pp. 393-406. Diferenţa dintre cei doi scriitori a fost subliniată de el, deşi mai puţin decât ar trebui.

[49] Vezi SHERWOOD, în ACW, p. 52.

Complicaţia problemei devine evidentă atunci când îi comparăm şi mai mult pe Leonţiu şi pe Sfântul Maxim la acest punct. Căci în cele două texte la care se referă Sherwood, Sfântul Maxim pare să fie de acord cu Leonţiu în aceea că punctul de comparaţie al analogiei este faptul că în ambele cazuri se vorbeşte despre o unire cu caracter ipostatic. Astfel, în *ThPol* 13, Sfântul Maxim compară distribuirea identităţii (ταυτότης) şi a alterităţii (ἑτερότης) în trei feluri de unire: trinitară, umană şi hristologică, şi afirmă că în Sfânta Treime identitatea se referă la substanţă, şi alteritatea la Persoane (πρόσωπα), în vreme ce în celelalte două tipuri de unire, alteritatea se referă la substanţă şi identitatea la persoană.[50] În mod similar, în *Ep* 15, Sfântul Maxim – într-o argumentare asupra concluziei că identitatea de natură implică alteritatea persoanelor, iar identitatea de persoană, alteritatea naturii – arată clar că el consideră unirea trupului şi a sufletului ca unire ipostatică, ce leagă două naturi diferite una de cealaltă.[51] Cum se armonizează aceasta cu părerea lui, că omul este o natură compusă şi o specie completă? Înseamnă oare că, utilizând analogia dintre om şi Hristos, Sfântul Maxim se întoarce la o interpretare leontiană a ambilor?

Întrebarea devine încă şi mai pertinentă, dacă ne punem problema ce a vrut Sfântul Leonţiu însuşi să spună utilizând această analogie. Căci pare evident că pentru el punctul de comparaţie al analogiei dintre unirea omului şi unirea lui Hristos nu este doar simplul fapt că ambele sunt uniri ipostatice, ci că în ambele cazuri unirea ipostatică înseamnă că unul dintre elemente, cel care nu domină, este enipostaziat în celălalt. În vreme ce unirea trupului şi a sufletului este perenă, trupul nu are un ipostas propriu, ci sufletul îi este ipostas.[52] Dar atunci trebuie să ne întrebăm: este posibil să evităm concluzia că dihotomia strictă a trupului şi a sufletului, pe care o întâlnim la Sfântul Leonţiu, se poate aplica uneori şi în antropologia Sfântului Maxim? Şi, mai mult, este posibil să evităm impresia că Sfântul Maxim însuşi nu scapă de ideea origenistă că sufletul este unit temporar cu trupul, în scopul purificării şi pe baza iconomiei divine a mântuirii, dar nu pe baza vreunui principiu persistent al propriei naturi create? Am văzut că, în cazul lui Leonţiu, principalul interes este tocmai acela de a susţine o distincţie strictă între trup şi suflet şi că o înclinare a sa către origenism nu poate fi cu totul exclusă.

---

[50] PG 91, 145 B. În alte locuri Sfântul Maxim arată că πρόσωπον şi ὑπόστασις sunt identice; vezi, de ex., *ThPol* 14; PG 91, 152 A; cf. *ThPol* 23; 261 A.

[51] PG 91, 552 D.

[52] Vezi discuţia despre această interpretare a lui Leonţiu în WOLFSON, *op. cit.*, pp. 412-415.

Aici trebuie să ne întoarcem la Sfântul Maxim însuşi şi să vedem dacă mai sunt şi alte aspecte în felul cum utilizează el analogia. De fapt, un indiciu se poate găsi deja în *Ep* 15, unde am remarcat afirmaţia despre trup şi suflet ca fiind un singur ipostas. Tot acolo găsim, încă o dată la Sfântul Maxim, excluderea ideii origeniste a preexistenţei sufletului şi faptul că el califică unirea sufletului şi a trupului nu numai ca ipostas, ci şi ca unire de structură (σύνθεσις).[53] De fapt, avem impresia că ὑπόστασις este aici doar un sinonim pentru σύνθεσις. Şi aceasta poate să ducă la o soluţie a problemei noastre. Căci dacă luăm textele în care Sfântul Maxim exprimă în modul cel mai clar ideea omului ca natură compusă (φύσις σύνθετος), mai găsim două trăsături caracteristice ale argumentării sale: 1) că ideea unei naturi compuse în Hristos este exclusă în mod explicit; 2) că unirea lui Hristos este descrisă mai departe ca ipostas compus (ὑπόστασις σύνθετος).[54] Această alăturare a două alternative este tot un mod de a utiliza analogia, deşi cu o anumită condiţie: ca punctul de comparaţie să fie faptul că ambele sunt uniri de structură (σύνθεσις). Dacă ipostas poate fi înţeles ca sinonim pentru σύνθεσις, putem împăca textele diferite şi putem trage concluzia că utilizarea analogiei la Sfântul Maxim este, până la urmă, diferită de cea a Sfântului Leonţiu. Căci σύνθεσις este, la Sfântul Maxim, un termen evident neutru, aplicabil la diverse tipuri de unire, unde funcţionează combinarea sa caracteristică a independenţei elementelor şi a legăturii lor reciproce indisolubile.[55]

Aici însă avem şi suportul tradiţiei la care aderă Sfântul Maxim. Căci este bine ştiut faptul că utilizarea analogiei omului cu Hristos nu s-a limitat niciodată la scrierile lui Leonţiu al Bizanţului. În secolul al VI-lea era larg folosită în cele mai diverse cercuri. Astfel, de exemplu, a fost arătat că Sever, în monofizismul său foarte subtil, a putut folosi această analogie fără a introduce, prin aceasta, vreun amestec sau vreo confuzie eterodoxă.[56] Această popularitate i se datora probabil Sfântului Chiril al Alexandriei, care, utilizând-o, a autorizat-o ca ortodoxă, deşi e posibil ca el să o fi împrumutat, de fapt, de la apolinarieni.[57] Folosirea analogiei de către Sfântul Chiril poate fi uneori inexactă[58], şi câteodată se poate vedea punctul de comparaţie în aceea că, în ambele cazuri, există o unire de naturi[59], dar mai important pentru noi este că el califică unirea ca καθ ἕνωσιν și „de structură”, κατὰ σύνθεσις.[60] Poate că Sfântul Chiril a înțeles unirea de structură ca predominanță în sens aristotelic, așa cum argumentează Wolfson[61], dar cel mai important lucru în contextul nostru este că el nu o folosește în sensul unei juxtapuneri și că a introdus în analogie un termen neutru. Un alt fapt la fel de important este acela că termenul σύνθεσις, utilizat în legătură cu Întruparea, a fost acceptat mai târziu de Sinodul de la Constantinopol din 553 ca expresie ortodoxă a unirii în Hristos (în contrast cu cele ale amestecului și ale unei simple juxtapuneri) și, în același timp, a fost declarat sinonim al termenului ipostas.[62] Așadar, Sfântul Maxim putea foarte bine folosi analogia om-Hristos cu ideea de structură compusă ca punct dominant de comparație, pe baza autorității Sfântului Chiril, și cuvântul ipostas ca posibil sinonim pentru ea (în anumite situații), în virtutea autorității Sinodului de la Constantinopol.

---

[53] PG 91, 552 D.

[54] Vezi *Ep* 12; PG 91, 488 D-492 B; *Ep* 13; 516 D-520 D şi 525 D-529 A.

[55] Vezi VON BALTHASAR, KL^2, p. 230.

[56] Vezi LEBON, Chalk I, pp. 450 şi 539 f.

[57] Cu privire la acest ultim punct, vezi LEBON, *art. cit.*, p. 447 şi n. 91.

[58] Vezi *Apol. contr. Theodoret.* 3; PG 76, 408 D.

[59] Vezi *Ep. 45* (*ad Succens.*); PG 77, 232 D şi *Ep. 46* (*ad Succens.*), 4; 245 A.

În lumina hristologiei Sfântului Maxim, acest fapt implică însă o estimare corectă a trupului și a relației lui permanente cu sufletul. Ele sunt neamestecate, dar unite indisolubil și, dacă avem dreptate în a afirma că ideea *perihorezei* reprezintă centrul hristologiei Sfântului Maxim, atunci analogia ar însemna pentru el chiar mai mult, și anume, o întrepătrundere a trupului și a sufletului. Există vreun semn că este așa? Există cel puțin un text care ne face să credem astfel.

Când Sfântul Maxim argumentează, în *Amb* 7, în favoarea coexistenței originare a trupului și sufletului, el nu doar caracterizează unirea lor ca „specie completă”, ci mai afirmă, drept consecință a coexistenței lor constante, faptul că sufletul nu încetează niciodată să transmigreze în trup (μετενσωματοῦσθαι),[63] nici trupul nu încetează să transmigreze în suflet (μετενψυχοῦσθαι).[64] Aici Sfântul Maxim nu numai că folosește în mod antiorigenist termenii transmigrării, dar înțelege prin ei, la nivel uman, ceea ce vrea el să spună prin *perihoreză* la nivel hristologic. Reciprocitatea este desăvârșită în ambele cazuri, iar punctul de comparație constă în faptul că ambele sunt uniri de structură. Dar procedând astfel, el oferă, mai departe, o evaluare a trupului ca parte integrantă a întregului, introducând la nivelul creației – într-un mod similar celui pe care l-am văzut în cosmologia generală a Sfântului Maxim – standarde ale hristologiei care, prin analogie, îi dau ordinii creației scopul ei final.

---

[60] *Ep.* 45; 233 A și *Ep* 46, 2; 241 B.

[61] WOLFSON, *op. cit.*, p. 409.

[62] Cf. *ibid.*, p. 417 f.

[63] Sigur că termenul μετενσωματωσις nu este înțeles aici în sensul origenist de transmigrare a sufletelor (*samsara*), pe care Sfântul Grigorie de Nyssa îl combătuse deja. În acest context, problema apocatastazei este importantă. Pentru o discuție a acelei probleme la Sfântul Maxim, vezi B.E.Dalez, „Apokatastasis and the «honorable silence»...”, în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 309-339.

[64] PG 91, 1100 D.

2. Trihotomia umană

Am văzut cum Leonțiu a considerat omul, în viața lui pământească, drept unitate ipostatică a două substanțe independente, trup și suflet, în timp ce Sfântul Maxim a definit unitatea umană ca natură compusă. Am încercat, de asemenea, să arătăm că, atunci când folosește ocazional ideea de unire ipostatică în legătură cu omul, Sfântul Maxim o face în sensul unei „structuri compuse". S-ar crea însă confuzii dacă ne-am opri aici, pretinzând, ca să zicem așa, că ideea de ipostas ar fi, în cazul Sfântului Maxim, întru totul deplasată cu privire la om. Comparația noastră între Leonțiu și Sfântul Maxim trebuie să fie mai detaliată și mai subtilă. Trebuie să definim ceea ce înțelege Sfântul Leonțiu prin unire ipostatică a trupului și sufletului în om, și trebuie să aflăm de unde începe ideea de ipostas să fie relevantă pentru antropologia Sfântului Maxim. Pentru că numai atunci vom putea vedea cum funcționează omul ca unitate în perspectiva scopului său divin, în concepția Sfântului Maxim.

Ipostasul uman

Pare clar că pentru Leonțiu unirea ipostatică umană are doar un caracter temporar. În acord cu înclinațiile lui origeniste, Leonțiu s-a simțit obligat să pună accent pe diferența și independența trupului și a sufletului unul față de celălalt în așa măsură, încât pare să fi afirmat că ele nu sunt doar două naturi, ci două ipostasuri.[65] Unirea lor într-un singur ipostas are doar un caracter ocazional și temporar, și nu are loc „în mod natural", datorită vreunei înclinații naturale, ci numai din voia lui Dumnezeu.[66] Astfel, trupul este enipostaziat temporar în suflet, în același fel în care natura umană este, în Hristos, enipostaziată în cea divină.[67]

---

[65] Vezi *Epilysis*; PG 88: 2; 1941 D-1944 A; cf. WOLFSON, *op. cit.*, p. 413 și VON BALTHASAR, KL^2, p. 238.

[66] *Epilysis*; 1940 b. Acest lucru este însă contestat de UTHEMANN, *art. cit.*, p. 229, n. 29.

La Sfântul Maxim, după cum am văzut, lucrurile stau cu totul altfel. El este de acord cu Sfântul Leonțiu că trupul și sufletul, luate separat, pot fi văzute ca naturi diferite și că ele nu formează o unitate datorită înclinării lor naturale a unuia către celălalt, ci datorită voinței lui Dumnezeu. Dar, pe de altă parte, contrar Sfântului Leonțiu, afirmă că trupul și sufletul formează o singură natură compusă și o specie completă și că datorită voii lui Dumnezeu, ele sunt aduse la ființă în același timp și vor rămâne inseparabile.

Dar au ele atunci, conform Sfântului Maxim, și un *ipostas* comun, și ce înseamnă, în acest caz, cuvântul ipostas? O diferență între om și unirea ipostatică în Hristos este evidentă de la început. În Hristos, două naturi se unesc într-un singur ipostas, în ciuda diferenței lor. Conceptul de ipostas transcende ceea ce se diferențiază în mod natural. Dar dacă există un singur ipostas comun în om, trebuie să fie așa *pentru că* trupul și sufletul formează o singură natură compusă. Astfel, caracterul transcendent al ipostasului uman nu se poate manifesta în cadrul relației dintre trup și suflet – pentru că ele formează o singură natură –, ci numai în relație cu ceva ce nu este de natură umană, adică supraumană. La prima parte a întrebării noastre – dacă sufletul și trupul au un singur ipostas comun sau nu –, răspunsul este totuși destul de ușor. Diferența dintre Hristos și om în această privință nu este aceea că una dintre uniri este ipostatică și cealaltă nu, ci că unirea ipostatică în Hristos este, ca să spunem așa, *doar* ipostatică, adică nenaturală, neontologică, în timp ce unirea umană dintre trup și suflet este *și* naturală, ontologică. Unirea personală în Hristos își are corespondentul tocmai în om, ca persoană. Căci de vreme ce nu există natură fără ipostas, atunci, cu siguranță, nici natura umană nu ar exista fără ipostas.[68]

De fapt, Sfântul Maxim afirmă explicit acest lucru. El arată că nu numai natura umană, ci și ipostasul uman depinde de unitatea naturală a trupului și a sufletului.[69] Mai ales atunci când pune accent pe diferența dintre suflet și trup – căci dintr-un punct de vedere ele sunt, chiar și la Sfântul Maxim, două naturi diferite –, el afirmă că au unul și același ipostas. Ele sunt „co-ipostaziate” – ceea ce nu este același lucru cu a spune, ca Leonțiu, că trupul este enipostaziat în suflet.[70] Prin urmare, Sfântul Maxim chiar menționează o dată unitatea trupului și a sufletului, pentru a exemplifica unirea ipostatică.[71] În sfârșit, el accentuează faptul că, dacă pentru filozofi ipostas înseamnă substanță cu atributele ei, pentru Sfinții Părinți – care nu neagă desigur în mod explicit definiția filozofică –, el înseamnă o ființă umană individuală, separată ca persoană, de alte ființe umane.[72] Toate aceste afirmații împreună confirmă concluzia noastră că omul ca persoană este înțeles de Sfântul Maxim ca fiind o unitate de trup și de suflet.

---

[67] *Lib. Tres*; PG 86: 1, 1277 D-1280 B.

[68] Pentru definițiile ipostasului la Sfântul Maxim, vezi *ThPol* 23; PG 91, 261 A; 264 AB și C; 265 D; *Ep* 15; PG 91, 545 A.

[69] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 172.

[70] *ThPol* 14; PG 91, 152 A.

La a doua parte a întrebării noastre – ce implică aici cuvântul ipostas – este însă mai greu de răspuns. Căci omul ca persoană nu poate fi izolat de realitatea că natura umană, după părerea Sfântului Maxim, are ipostasul său în Logos și astfel este el însuși enipostaziat. Altfel spus, relația personală cu Dumnezeu nu poate fi exclusă din firea umană și este identică cu existența umană deplin realizată.[73] De aceea, după Sfântul Maxim, omul are libertate deplină, dar libertatea lui nu se realizează deplin, până când nu-și află finalitatea în Dumnezeu. Natura divină și cea umană sunt strict separate și totuși tocmai în acea separare ele se întrepătrund adânc. De aceea, întrebarea noastră despre caracterul ipostatic al unirii umane generează o altă întrebare, despre subiectul uman duhovnicesc și poziția lui. Aici putem lua în considerare faptul că Sfântul Maxim vorbește nu numai despre o dihotomie umană a trupului și a sufletului, ci și despre o trihotomie în om. Nu este, desigur, o trihotomie în sensul strict al cuvântului, nici o distincție metafizică[74] – în definiția ontologică a omului, expresiile dihotomiei sunt suficiente pentru el –, dar, cu toate acestea, Sfântul Maxim preferă adesea aranjamentele triadice pentru a descrie alcătuirea omului. În cea mai mare parte, întâlnim o triadă: ἐπιθυμία, θυμός, λόγος[75], cu echivalente restrânse întru totul la domeniul psihologic, dar uneori și triade care, deși în primul rând psihologice, mai introduc și alte aspecte. Cea mai importantă dintre triade, în acest context[76], este aceea care constă în minte (νοῦς), suflet (ψυχή) și trup (σῶμα). Căci aici, cel puțin în unele texte, mintea este adăugată la celelalte elemente ale omului – cele care sunt de ajuns pentru a defini omul –, ca un fel de aspect personal al existenței umane individuale, reprezentând, ca să spunem așa, subiectul omului compus. Însă această trihotomie actualizează și relația Sfântului Maxim cu unii dintre predecesorii săi, în special cu Evagrie, și de aceea suntem mai mult sau mai puțin obligați să îi studiem problemele mai în detaliu.

---

[71] *ThPol* 18; 213 A.

[72] *ThPol* 26, 276 B.

[73] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 245.

[74] Cf. LOOSEN, *Logos und Pneuma*, p. 89, n. 19 și SHERWOOD, în ACW, p. 84.

[75] Vezi cap. IV: A, 2, p. 196 f. mai jos.

[76] În cap. IV: A, ne vom ocupa de trihotomia psihologică în sens strict.

Minte, suflet și trup

Sfinți Părinți au tratat diferit ideea trihotomiei umane. Punctul de plecare a fost în parte filozofic, în parte biblic. Distincția întreită dintre partea rațională, cea irascibilă și cea concupiscentă a sufletului este un element bine cunoscut în antropologia lui Platon[77], dar tipul de trihotomie care ne interesează aici se spune că vine tocmai de la Poseidon. La Plotin întâlnim aceeași idee, dezvoltată într-o distincție între trei feluri de oameni: omul sensibil, omul inteligibil și unul intermediar, care este, de fapt, omul rațional.[78] Poziția de mijloc a sufletului, bine ilustrată în ultimul exemplu, este caracteristică tuturor acestor interpretări. Pe temei creștin, acest tip de trihotomie a concurat cu triada paulină: trup, suflet și duh. Sfântul Irineu, de exemplu, a folosit-o pe ultima[79], în timp ce Sfântul Clement al Alexandriei a fost considerat fondatorul școlii creștine trihotomiste, într-un sens mai filozofic.[80] Origen pare să fi folosit cel mai mult triada paulină[81], iar Evagrie a fost probabil primul scriitor care s-a rupt cu totul de tipul paulin, astfel încât mintea (νοῦς) a devenit clar substituentul termenului biblic „duh" (πνεῦμα), deși νοῦς era înțeles mai mult sau mai puțin ca partea divină din om.[82] Se pare că de la el a preluat Sfântul Maxim aceeași trihotomie ca terminologie fixată. Dar, în același timp, se pare că el a fost influențat în mare măsură de Sfântul Grigorie de Nyssa în privința conținutului teologic. După cum am văzut, Sfântul Grigorie a respins ideea preexistenței sufletelor și a pus accent puternic pe unitatea omului. El folosește, deși, se pare, cu o ușoară ezitare, trihotomia duh, suflet și trup, așa cum a găsit-o la Sfântul Pavel[83], dar și la Apolinarie[84], iar atunci când foloseşte cuvântul νοῦς, arată clar că termenul are un sens spiritual şi nu ontologic. Este un aspect al sufletului, şi sufletul, pentru el, este spiritual şi necorporal, dar întotdeauna legat de trup.[85] Sfântul Maxim, cu accentul lui încă şi mai puternic pe unitatea omului şi pe evaluarea pozitivă a trupului, urmează, cu siguranţă, linia gregoriană, chiar şi atunci când utilizează terminologia evagriană. Folosirea tipului evagrian de trihotomie umană, şi înţelegerea lui νοῦς în raport cu ea, este, de fapt, un bun exemplu al felului subtil în care Sfântul Maxim îşi demonstrează atât dependenţa, cât şi independenţa în raport cu Evagrie. În mare măsură, el este capabil să folosească aceleaşi expresii şi aceleaşi idei, dar în punctele cruciale le întoarce într-o altă direcţie. Unul dintre aceste puncte pare să fie cel legat de elementul personal al omului ca fiinţă totală.[86] La început, există multe similarităţi. Evagrie şi Sfântul Maxim nu numai că folosesc aceeaşi trihotomie νοῦς, ψυχή, σῶμα, ca distincţie formală în om.[87] În felul în care νοῦς este definit şi descris – conform acestei distincţii – în funcţia şi în relaţia lui cu elementele superioare ale omului, similarităţile sunt şi ele izbitoare. În ambele cazuri, acest fapt oferă trihotomiei o funcţie integrantă în cadrul antropologiei lor.

---

[77] În cap. IV: A, 3 (vezi pp. 207-217), vom studia istoria creștină a acestei distincții.

[78] Vezi L. REYPENS, *art.* Ame, DSp I, col. 435.

[79] Vezi CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, p. 65.

[80] Vezi F. CAYRÉ, *Handleiding der Patrologie*, I, Paris-Doornik-Roma, 1948, p. 216. Sfântul Clement cel puțin împărțea sufletul într-o parte irațională și una dominantă; vezi VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrius* (TU 57), Leipzig 1952, p. 110.

[81] Vezi VON BALTHASAR, zKtH 63 (1939), P. 100. Vezi însă, de ex., J. GAÏTH, „La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse" (Études de Philosophie Médiévale 43), Paris 1953, p. 48, n. 1.

[82] Cf. VON BALTHASAR, *loc. cit.*

[83] *De hom. opif.* 8; PG 44, 145 C.

[84] *Adv. Apoll.* 48; JAEGER 3: 1; p. 213.

Aşadar, în ambele cazuri, νοῦς este adesea mai mult sau mai puţin identificat cu partea sau capacitatea cea mai înaltă a sufletului. Evagrie spune că ea este capul sufletului[88], şi o pune în contrast, în diverse feluri, cu partea pătimitoare a sufletului.[89] Întâlnim, de fapt, foarte des trihotomia νοῦς, ἐπιθυμία, θυμός.[90]

În mod similar, Sfântul Maxim pune în contrast conceptul de νοῦς cu mânia şi concupiscenţa[91] sau arată că trebuie să se stabilească o armonie între νοῦς și elementele pătimitoare din om.[92] La ambii scriitori, νοῦς este responsabil în primul rând de relația omului cu Dumnezeu. Este partea contemplativă a omului, iar funcția ei cea mai înaltă este aceea de a contempla realitățile divine și mai ales Sfânta Treime. Astfel, Evagrie arată că numai νοῦς contemplă lucrurile duhovnicești[93] și afirmă că aripile lui νοῦς constau în cunoașterea duhovnicească[94]. Νοῦς are cinci simțuri spirituale proprii.[95] Evagrie mai spune că νοῦς posedă trei feluri de lumină: cunoașterea Sfintei Treimi, a propriei naturi necorporale și contemplarea fapturilor[96], și că νοῦς este capabil să vadă și să primească Sfânta Treime[97]. Tot astfel, Sfântul Maxim afirmă în diverse feluri că νοῦς, care este contemplativă, este și instrumentul principal al legăturii omului cu Dumnezeu. Rugăciunea, mai ales rugăciunea curată, este astfel pusă în legătură cu νοῦς [98] și tot așa nădejdea și dragostea pentru Dumnezeu.[99] Νοῦς se bucură, de fapt, de o anumită familiaritate (παῤῥησία) cu Dumnezeu.[100] În sfârșit, mintea (νοῦς) purificată este atrasă de cunoașterea lui Dumnezeu[101], este lucrătoare în diverse feluri de contemplare duhovnicească[102] și în ea se sălășluiesc virtuțile lui Dumnezeu[103], pe Care Îl poate uneori primi într-însa.[104]

---

[85] Cf. GAÏTH, *loc. cit.*

[86] Caracteristic este faptul că găsim majoritatea exemplelor noastre cu privire la utilizarea de către Sfântul Maxim a trihotomiei şi a lui νοῦς, în relaţie cu diferitele aspecte ale omului în scrierile sale ascetice, unde relaţia cu Evagrie poate fi văzută, de asemenea, cel mai clar. În opere ca *Gnost.*, *Liber asceticus* şi *Cent. de char.* etc., Sfântul Maxim pare să fi stabilit o legătură conştientă cu Evagrie, pentru a accepta ceea ce el putea accepta şi pentru a respinge ceea ce el trebuia să respingă la acest scriitor, atât de influent în cercurile monastice.

[87] Vezi Evagrie, *Cent. gnost.* 1. 77, PO 28, p. 53; cf. FRANKENBERG, pp. 114-115; 2. 56, PO 28, p. 83; cf. FRANKENBERG, pp. 168-169; Sfântul Maxim, *Char* 4. 46; CSC, p. 212; *Amb* 47; PG 91, 1360.

[88] *Cent. gnost.* 5: 45; HAUSHERR, OCP 5 (1939), p. 231.

[89] Vezi, de ex., *Cent. gnost.* 6. 55; HAUSHERR, OCP 5, p. 232.

[90] Vezi *Cent. gnost.* 1. 84; PO 28, p. 57; cf. FRANKENBERG, pp. 120-121; 3. 35; PO 28, p. 111; cf. FRANKENBERG, pp. 212-213; 4. 73; PO 28, p. 169; cf. FRANKENBERG, pp. 304-305.

[91] Vezi *Char* 1. 49; CSC, p. 66.

Până aici există asemănări izbitoare între Evagrie și Sfântul Maxim. Dar comparându-i pe cei doi, descoperim totuși că diferențele dintre ei sunt la fel de importante. La Evagrie, se observă rezultatele mitului origenist al henadei primare a ființelor raționale, preexistența sufletelor, căderea din unirea divină și o a doua creație. La Sfântul Maxim, toate acestea sunt excluse. Aceasta înseamnă că la Evagrie se poate recunoaște o anumită dihotomie chiar în suflet (ducând chiar la un fel de trihotomie ontologică în om), pe de o parte, și o afinitate neumană între νοῦς și lumea divină, pe de altă parte, în timp ce la Sfântul Maxim se observă un accent puternic pe relația dintre νοῦς și restul alcătuirii umane și pe omul întreg, ca ființă creată, diferit de Dumnezeu și întru totul dependent de harul Său în împlinirea finalității lui.

---

[92] *Char* 2. 48; CSC, p. 116.

[93] *Cent. gnost.* 1. 33-34; PO 28, p. 33; cf. FRANKENBERG, pp. 78-79.

[94] *Cent. gnost.* 3- 56; PO 28, p. 121; cf. FRANKENBERG, p. 226-227.

[95] *Cent. gnost.* 2. 35; PO 28, p. 75; cf. FRANKENBERG, pp. 154-155.

[96] *Cent. gnost.* 1. 74; PO 28, p. 53; cf. FRANKENBERG, p. 112-113.

[97] *Cent. gnost.* 3. 30; PO 28, p. 111; cf. FRANKENBERG, p. 210-211 și 3. 71; p. 127; cf. FRANKENBERG, pp. 238-239.

[98] *Asc* 24; PG 90, 929 C; *Char* 3. 61; CSC, p. 122; 2. 100; p. 142.

[99] *Char* 1. 3; CSC, p. 50; 2. 14; p. 96; cf. 1. 9-11; p. 52.

[100] *Char* 1. 50; CSC, p. 66 și 1. 68; p. 74.

[101] *Char* 1. 32; CSC, p. 60.

[102] *Char* 1. 87; CSC, p. 84; 1. 90; *loc. cit.*; 1. 97; 86; 2. 97; p. 142 și 3. 99; p. 190.

[103] *Amb* 10; PG 91, 1112 D.

[104] *Char* 3. 94; CSC, p. 188.

Evagrie opune adesea pe νοῦς lui ψυχή – partea pătimitoare a sufletului. Este scoasă în evidență poziția de mijloc a celei din urmă. Mintea (νοῦς) s-a îngreuiat, ca să spunem așa, prin legătura ei cu partea sensibilă. Evagrie spune că detașarea este lumina sufletului, iar cunoașterea este lumina minții[105], și că mintea, dacă avansează pe o cale care este a instrumentelor sufletului, va fi bântuită de demoni.[106] Mai departe, aflăm că ψυχή este acel νοῦς care a căzut din Unitatea originară și a coborât la stadiul de *vita practica.*[107] Din acest motiv, νοῦς trebuie să educe sufletul și sufletul să educe trupul[108], și, când νοῦς intră în lumina Sfintei Treimi, el trebuie să posede sufletul așa cum focul posedă trupul lui.[109] Νοῦς nu se poate uni cu cunoașterea sa până când partea pătimitoare a sufletului său nu se unește cu propriile virtuți.[110] Astfel, mintea nu numai că trebuie să se purifice, dar trebuie să se și „golească", adică să se elibereze de toate reprezentările lumești.[111] Mintea trebuie să fie golită ca să poată contempla Sfânta Treime și ființele inteligibile.[112]

Pe de altă parte, pare evident că la Evagrie νοῦς are o astfel de afinitate cu Dumnezeu și cu lumea divină, încât posedă o capacitate naturală pentru contemplare, chiar și a Sfintei Treimi, și poate fi unit inseparabil cu Dumnezeu. Astfel, aflăm că „a doua natură" este semnul trupului, iar „prima natură", semnul sufletului, dar νοῦς este Hristos, unit cu cunoașterea Unității[113], în timp ce νοῦς, care încă mai contemplă ființele secundare, nu este încă golit, ci poartă cel din urmă veșmânt[114], iar νοῦς care cere o contemplare dobândită cu ajutorul naturii trupești este nedesăvârșit.[115] Evagrie ne mai spune că prima mişcare a ființelor raționale este cea care a separat mintea (νοῦς) din unitatea ei (lăuntrică).[116] La început νοῦς era direct iluminat de Dumnezeu cu cunoaşterea nematerială, dar acum impresiile simțurilor îi dau informații materiale.[117] Astfel, νοῦς este în sine nemuritor şi incoruptibil[118] şi de o natură inexprimabilă, fiind fără formă sau materie[119], şi de aceea trebuie să spună de la sine care îi este natura.[120]

---

[105] *Cent. gnost.* 1. 81; HAUSHERR, OCP 5, p. 230.

[106] *Cent. gnost.* 2. 48; PO 28, p. 81; cf. FRANKENBERG, pp. 162-163.

[107] *Cent. gnost.* 3. 28; PO 28, p. 109; cf. FRANKENBERG, pp. 206-207.

[108] *Cent. gnost.* 2. 56; PO 28, p. 83; cf. FRANKENBERG, pp. 168-169.

[109] *Cent. gnost.* 2. 29; PO 28, p. 73; cf. FRANKENBERG, pp. 148-149.

[110] *Cent. gnost.* 5. 66; PO 28, p. 205; cf. FRANKENBERG, pp. 348-349.

[111] VON BALTHASAR a remarcat că Filon deja folosise expresia νοῦς γυμνός, vezi KL^2, p. 586.

[112] *Cent. gnost.* 3. 6; PO 28, p. 101; cf. FRANKENBERG, pp. 192-193; 3. 15; p. 103; cf. FRANKENBERG, pp. 198-199 și 3. 17; PO 28, p. 105.

[113] *Cent. gnost.* 1. 77; PO 28, p. 53; cf. FRANKENBERG, pp. 114-115.

[114] *Cent. gnost.* 3. 8; PO 28, p. 101; cf. FRANKENBERG, pp. 192-193.

[115] *Cent. gnost.* 3. 10; *loc. cit.*; cf. FRANKENBERG, pp. 194-195.

În contrast cu această idee – deşi utilizează o serie de expresii şi idei evagriene –, Sfântul Maxim arată că el crede, în primul rând, în unitatea creată a omului. Când Evagrie opune minții sufletul, Sfântul Maxim pune mai degrabă accent pe tensiunea dintre minte şi trup. Ele reprezintă două tendințe concurente, dar nu o ruptură reală în om. Cel care îşi întoarce mintea de la Dumnezeu şi o leagă de lucrurile sensibile, preferă trupul sufletului şi ființele create lui Dumnezeu, spune Sfântul Maxim într-o formulare caracteristică.[121] O minte fixată în dragostea de Dumnezeu îşi poate ignora propriul trup[122], dar aceasta este o expresie a faptului că sufletul este mai nobil decât trupul.[123] Tensiunea importantă este între minte, suflet şi trup.[124] Νοῦς poate poseda astfel toate roadele bune ale puterilor sufletului[125], nu numai cunoaşterea lui Dumnezeu, dar şi în virtuți se poate spune că trebuie să se găsească.[126] Se spune că mintea, nu sufletul în mod explicit, se află la mijloc, între înger şi demon, şi trebuie să aleagă[127], şi de aceea virtuțile sufletului slujesc firesc formării ei.[128]

În relație cu Dumnezeu, νοῦς reprezintă omul întreg şi nu se opune restului alcătuirii umane. Ea trebuie să stabilească adevărata orientare către Dumnezeu a omului întreg. Finalitatea ei este numai în Dumnezeu, şi de aceea trebuie să fie curată şi liberă de toate sentimentele legate de creaturi, plină de dragostea arzătoare pentru Dumnezeu. Dar fiind ea însăşi o creatură, nu numai că trebuie să experieze un „extaz" în afara tuturor celor create – care pentru Evagrie înseamnă eliberarea „atotimportantă" a minții – ci și un „extaz" în afara ei înseși.[129] Când Sfântul Maxim vorbește despre o minte purificată și despre o minte golită[130], arată clar că acest lucru se realizează prin harul lui Dumnezeu și nu implică o întoarcere naturală a minții (νοῦς) la vreo unitate originară și nici o contemplare a lui Dumnezeu, așa cum este în El Însuși. Această cunoaștere este mai presus de mintea creată și se realizează numai într-o comuniune mistică, supranaturală.[131]

---

[116] *Cent. gnost.* 3. 22; PO 28, p. 107; cf. FRANKENBERG, pp. 202-203.
[117] *Cent. gnost.* 3. 55; PO 28, p. 119; cf. FRANKENBERG, pp. 226-227.
[118] *Cent. gnost.* 3. 33; PO 28, p. 111; cf. FRANKENBERG, pp. 210-211.
[119] *Cent. gnost.* 3. 31; *loc. cit.*
[120] *Cent. gnost.* 3. 70; PO 28; p. 127; cf. FRANKENBERG, pp. 236-237.
[121] *Char* 1. 8; CSC, p. 52.
[122] *Char* 1. 6; *loc. cit.*
[123] *Char* 1. 7; *loc cit.*
[124] *Char* 2. 92; CSC, p. 140.
[125] *Char* 1. 11; CSC, p. 52.
[126] *Asc* 18; PG 90, 925 C.
[127] *Char* 3. 92; CSC, p. 188.
[128] *Char* 2. 64; CSC, p. 124.

Așadar, la Sfântul Maxim νοῦς este mai mult sau mai puțin identificat cu sufletul, ca reprezentând omul întreg *și* totodată – în relație cu Dumnezeu – este chemat să fie mai presus de natura umană și mai presus de el însuși, în sens mistic. Astfel, ea nu este privită în mod obișnuit doar ca parte a omului, ci mai degrabă ca subiectul lui gânditor[132] sau mai bine spus, subiectul lui duhovnicesc. Însuși Sfântul Maxim o numește „omul lăuntric".[133] Din acest punct de vedere, νοῦς poate fi pus în opoziție cu *toate* elementele sufletului, nu numai cu cele pătimitoare.[134] Acest lucru apare cel mai elocvent ilustrat în *Myst* 5, unde se descrie relația complicată dintre νοῦς teoretic și λόγος ca rațiune practică. Ambele sunt părți necesare în structura omului și au roluri paralele în sfințirea lui. Dar λόγος este subordonat minții (νοῦς) și, în cele din urmă, va fi pe deplin integrat în unitatea pe care o reprezintă νοῦς.[135]

Ca subiect duhovnicesc al omului, νοῦς lucrează în diferite feluri și tot νοῦς este cel care consimte la păcat.[136] În sine, are un rol conducător în dezvoltarea spirituală a omului, fie în bine, fie în rău. Se spune că ea înaintează în înţelepciune prin dezvoltarea vieţii practice (*vita practica*) şi în cunoaştere prin dezvoltarea vieţii contemplative (*vita contemplativa*). Are nevoie de darurile discernământului şi de participarea la esenţele lucrurilor. Şi, în sfârşit, este făcută pentru „teologie", adică pentru contemplarea mistică a lui Dumnezeu, pe cât îi este posibil minţii umane (create).[137]

---

[129] *Char* 1. 9-11; CSC, p. 52. Despre diferența dintre aceste două tipuri de extaz, vezi, mai jos, cap. VI: 10; cf. J. LEMAÎTRE, art. „Contemplation ou «Science véritable»", DSp 2., coll. 1830-55, 1862-72.

[130] Vezi, de ex., *Gnost* 1. 83; PG 90, 1117 BC; *Asc* 24;PG 90, 929 C; *Char* 2. 100; CSC, p. 142.

[131] Vezi *Char* 1. 100; CSC, p. 88.

[132] Expresia este luată de la VON BALTHASAR, Kl^2, p. 163.

[133] *Char* 4. 50; CSC, P. 214. În comentariul său la acest pasaj, SHERWOOD, în ACW, p. 264, n. 218, se referă la Evagrie, dar întrebarea este dacă aceasta nu este o expresie, a unității umane, mult mai clară decât la Evagrie. Termenul de „om lăuntric" a fost probabil preluat de la Origen, vezi *In Gen., hom.* 1, 13; GCS Orig. 6, p. 15.

[134] Vezi, de ex., *Char* 4. 80; CSC, p. 230.

[135] Scopul lui νοῦς este Adevărul dumnezeiesc, iar scopul λόγος-ului, Bunătatea dumnezeiască. Minții (νοῦς) îi aparține înțelepciunea, contemplația, cunoștința și cunoștința de neuitat. De λόγος țin chibzuința, *vita practica*, virtuțile și credința (PG 91, 673 CD). Aceste cinci elemente formează cinci sizigii (676 A), dar fiecare dintre calitățile lui νοῦς este capabilă să se unească cu corespondenta ei din sfera lui λόγος și să o includă astfel – și de aceea νοῦς, în final, va face din restul parte a unității ei (680 B). Capul sufletului va fi atunci încununat cu Logosul (681 B).

[136] *Char* 2. 31; CSC, p. 106; cf. 2.1-6; pp. 90-92.

Vedem astfel că datorită trihotomiei minte, suflet şi trup – care, pentru el, nu este trihotomie ontologică –, Sfântul Maxim îşi poate exprima convingerea că există un aspect personal în viaţa omului, care merge, ca să spunem aşa, dincolo de natura lui şi reprezintă unitatea lui interioară şi, totodată, relaţia lui cu Dumnezeu. Ideea de om ca unic ipostas al trupului şi sufletului este cel puţin uneori exprimată în legătură cu funcţia minţii, sau a subiectului spiritual, care este legată de omul întreg, dar şi caracterizată de o anumită libertate faţă de diversele elemente ale naturii umane, datorită relaţiei cu Dumnezeu, orientate de har; iar pentru această relaţie aceeaşi minte este responsabilă în principiu. În contrast cu Evagrie, Sfântul Maxim poate susţine acest aspect fără a nega caracterul creat al omului întreg.

Şi aici, încă o dată, trebuie să fi fost eficient un aspect hristologic, acela al persoanei (deşi diferit de înţelegerea modernă a persoanei), în formarea gândirii antropologice a Sfântului Maxim.[138]

3. *Chipul lui Dumnezeu în Om*

Într-un articol pe tema premiselor teologice ale gândirii Sfântului Maxim, M.-Th. Disdier a afirmat că noţiunea de chip şi asemănare este fundamentul întregii sale teologii şi spiritualităţi.[139] Cercetările ulterioare nu au modificat prea mult această afirmație. Însă trebuie reținut faptul că cel puțin conceptul *imago Dei* este atât de important, încât conținutul și consecințele lui generale sunt pur și simplu luate ca atare chiar și de Sfântul Maxim. Sunt doar câteva referiri la ea în scrierile sale și majoritatea au un caracter general. De fapt, Sfântul Maxim nu a adus nici o contribuție personală la teologia chipului lui Dumnezeu în om, ca atare. Contribuția sa principală în acest domeniu privește relația dintre chip și asemănare și rolul important pe care îl atribuie el conceptului de *asemănare*. Înainte de a intra în acest ultim aspect al antropologiei sale, mai există însă o problemă esențială de care trebuie să ne ocupăm – în ciuda interesului comparativ restrâns al Sfântului Maxim față de ea –, legată de ceea ce am spus mai devreme în acest capitol.

---

[137] *Char* 2. 26; CSC, p. 102.

[138] „În natura umană, spiritul (νοῦς) corespunde aproape persoanei", spune LOSSKY, în *The Mystical Theology*, p. 201, în legătură cu Părinţii greci, în general. - Libertatea Sfântului Maxim faţă de Evagrie se dovedeşte şi prin faptul că el cunoaşte şi alte trihotomii umane. Astfel, în *QuDub* 22 – potrivit textului lui Migne (PG 90, 801 D) –, el foloseşte versiunea paulină: πνεῦμα, ψυχή, σῶμα, iar din alt punct de vedere, el mai poate folosi triada νοῦς, λόγος, πνεῦμα (*Amb* 7; PG 91, 1088 A; 10; 1196 A), pe care o găsim, de asemenea, la Sfântul Grigorie de Nazianz (vezi *Or*. 23, 11; PG 35, 1161 C-1164 A). Pentru o analiză detaliată a relaţiei dintre pnevmatologie, eclesiologie şi eshatologie, vezi A. RIOU, *op. cit.*, pp. 123-200. Pentru statutul omului, creat după chipul lui Dumnezeu, vezi, mai departe, studiul autorului *Man and the Cosmos*, pp. 59-65.

[139] DISDIER, „Elie l'Ecdicos et les hetera kephalaia", EO 31 (1932), p. 36.

Locul Chipului lui Dumnezeu

Luând în considerare concluziile noastre cu privire la om ca specie completă și la mintea umană ca un fel de subiect spiritual, ni se pare important să aflăm care este poziția Sfântului Maxim în legătură problema: unde se manifestă cel mai clar caracterul de chip al omului? Problema a fost tratată pe larg, i s-au dat soluții diferite în tradiția creștină de dinaintea Sfântului Maxim și i s-a acordat un interes deosebit într-un număr mare de monografii consacrate, de-a lungul anilor[140], teologiei chipului lui Dumnezeu în om. Acestea și alte lucrări au arătat clar cât de diferite și de diferențiate sunt încercările de a „localiza” caracterul de „chip” al omului și cât de reprezentative sunt aceste încercări pentru poziția teologică generală a fiecărui scriitor. Răspunsurile diferă, de la omul întreg, incluzând trupul, la o parte sau la o însușire superioară a omului, sufletul sau mintea sau capacitatea lui rațională.[141] Din cele ce am aflat din antropologia Sfântului Maxim, ar trebui să ne așteptăm să îl găsim printre aceia care raportează caracterul de chip la omul întreg, suflet şi trup deopotrivă. Dar este această concluzie atât de autoevidentă pe cât pare? Răspunsul se leagă de relaţia Sfântului Maxim cu predecesorii săi şi de forma tradiţiei creştine.

---

[140] Printre aceste opere ce se ocupă de anumiți Părinți ai Bisericii sunt: A. MAYER, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien* (SA 15), Roma 1942; H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*; R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952; H. MERKI, ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ: *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952; R. LEYS, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse*, Bruxele și Paris 1951 și W.J. BURGHARDT, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Baltimore, Maryland, 1957.

[141] Cei mai mulți dintre scriitorii creștini vechi erau de acord că omul nu *este* chipul lui Dumnezeu, ci a fost creat după chipul lui Dumnezeu și, împreună cu Pavel, că doar Hristos este chipul lui Dumnezeu (vezi Rom. 8: 29, 2 Cor, 4:4), iar omul este astfel chipul Chipului.

În gândirea creştină foarte timpurie asupra caracterului omului, făcut după chipul lui Dumnezeu, găsim referiri la trup ca fiind marcat sau împărtăşindu-se de acest caracter.[142] Dar în astfel de cazuri, afirmaţiile par să fi fost legate sau ar putea să ducă la concepţii antropomorfice despre Dumnezeu. Probabil este unul dintre motivele pentru care această linie de gândire nu a fost niciodată dusă până la capăt. Căci deşi Sfântul Irineu, de exemplu, încă susţine că omul întreg, trup şi suflet, poartă caracterul de chip[143] şi deşi atât Sfântul Ciprian, cât şi Lactanţiu dau o impresie similară[144], nu numai teologii alexandrini – care au pus bazele dezvoltării unei teologii a chipului şi asemănării lui Dumnezeu în om –, ci şi scriitori ai celor mai diverse şcoli par să fi fost mai târziu de acord cu caracterul de chip al omului ca fiind în mod esenţial legat de sufletul său, nu şi de trup. Astfel, atât Eusebiu de Cezareea, cât şi Sfântul Ioan Hrisostom, consideră că chipul lui Dumnezeu *nu* este în trup[145], în timp ce Sfântul Chiril al Ierusalimului[146] şi întreaga tradiţie apuseană, în acord deplin, localizează chipul lui Dumnezeu în suflet.[147]

Expresiile cele mai interesante ale acestei tendinţe se găsesc însă în tradiţia alexandrină; trebuie să tragem concluzia că aici şi-a aflat Sfântul Maxim una dintre principalele influenţe, chiar dacă a fost modificată, în această privinţă, de gândirea capadociană. Căci aici, ca şi în cazul trihotomiei umane, se observă la Sfântul Maxim o puternică afinitate terminologică cu origenistul Evagrie.

---

[142] Astfel, A.STRUKER, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jarhunderte*, Münster i.W. 1913, pp. 63-65 şi 75, a arătat cum la Ps.-Clementine, trupul poartă chipul dumnezeiesc şi cum în *Oracula Sibylina,* omul întreg este văzut ca chip al lui Dumnezeu. STRUKER, *op. cit.*, pp. 40-41, a încercat să arate că la Melito găsim ideea că trupul uman a fost format după arhetipul divin folosit de Dumnezeu în teofaniile Sale şi, în cele din urmă, a sugerat, în legătură cu *Letter to Diognetus*, că autorul ei ar fi putut vedea în apariţia exterioară a omului o oglindă a perfecţiunii divine. Un rezumat al acestor rezultate este oferit de BURGHARDT, *The Image of God in Man*, pp. 15-17.

[143] Cf. STRUKER, *op. cit.*, pp. 97, 127; E. PETERSON, „L'immagine di Dio in S. Ireneo", SC 19 (1941), pp. 3-11 şi G. WINGREN, *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Iraeneus*, Edinburg-Londra 1959, p. 95, care au arătat cu toţii că, la Sfântul Irineu, vizibilitatea chipului lui Dumnezeu este strâns legată de întruparea Logosului.

[144] Vezi BURGHARDT, *op. cit.*, p. 19.

[145] Vezi Eusebius, *Contr. Marcell.*, I, 4; GCS Eus. 4, p. 25 şi Sfântul Ioan Hrisostom, *Hom. in Gen.* 8, 3-4; PG 53, 72 f. Cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 17 f.

[146] Sfântul Chiril, Catech. 4. 18; PG 33, 477. Cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 17.

[147] Cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 18 f., care face referire la următorii autori: Tertulian, Hillary de Poitiers, Zeno de Verona, Philastrius de Brescia, Ambrozie la Milanului şi Augustin.

În tradiția alexandrină, pare să fi fost clar de la început că însușirea de chip aparține numai sufletului. Această restricție fusese deja realizată de Filon, care considera trupul doar ca sanctuar al chipului.[148] Sfântul Clement este la fel de restrictiv[149], iar Origen merge clar pe linia filoniană, susținând invizibilitatea esențială a chipului și susținând astfel legătura lui exclusivă cu sufletul, considerând trupul doar ca templu care conține chipul.[150] Aceeași insistență exclusivă pe suflet se regăsește la Sfinții Atanasie și Chiril al Alexandriei.[151] Dar putem merge mai departe. Deja la Filon, numai partea cea mai înaltă a sufletului, νοῦς, era considerat a fi după chipul lui Dumnezeu[152], iar în această restricție era urmat de scriitorii creștini alexandrini. După Sfântul Clement, νοῦς este chipul Chipului[153], iar după Origen, caracterul de chip al omului se concentrează în partea supremă a sufletului său, adică acolo unde urmează încă să se găsească elementul preexistent al sufletului.[154] Această ultimă afirmație se leagă strâns de ideea unei căderi preistorice, și va fi hotărâtoare pentru poziția adoptată de origeniști. Așadar, după Evagrie, caracterul de chip se limitează la minte (νοῦς) nu pentru că este necorporală sau mai puțin materială, ci pentru că singură mintea este capabilă să-L primească pe Dumnezeu (fiind desprinsă din Unirea divină din care făcea parte odată)[155], iar asemănarea cu Chipul i se va da, în consecință, la sfârșit – fără nici o restricție, se pare[156].

În legătură cu acest ultim aspect al teologiei alexandrine, teologia capadociană a chipului lui Dumnezeu în om reprezintă o schimbare. Evident, pericolul antropomorfic dispăruse. Părinții capadocieni reprezentau gândirea apofatică despre Dumnezeu în așa măsură, încât erau liberi să-și exprime convingerea că trupul, intim legat de suflet, nu este cu totul exclus, când este vorba despre chipul lui Dumnezeu în om. Prin intermediul sufletului, şi trupul se împărtăşeşte într-o anumită măsură de chip. Aceasta este cel puţin impresia pe care ne-o lasă Sfântul Grigorie de Nazianz[157] şi Sfântul Grigorie de Nyssa.[158] În ultimul caz, ideea apare foarte evident, atunci când postura omului este văzută ca un fel de reflecţie a poziţiei sale spirituale.[159] Această modificare a poziţiei alexandrine este însă foarte restrânsă şi nu intervine în rolul pe care îl are partea raţională a omului.[160] Totuşi, putea fi influentă în cazul unui scriitor ca Sfântul Chiril al Alexandriei, la care Burghardt a găsit că principiul excluderii trupului– probabil atât datorită influenţei tradiţiei alexandrine, cât şi a unor controverse mai noi împotriva antropomorfismului din acele timpuri – este uşor modificat de alte tendinţe[161].

---

[148] Vezi, de ex., CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, p. 55 f.

[149] Vezi, de ex., CROUZEL, *op. cit.*, p. 67 (pentru un rezumat al studiului lui Crouzel, vezi IDEM, „L'image de Dieu dans la théologie d'Origène", SP 2 (TU 64), pp 194-201) și BURGHARDT, *op. cit.*, p. 12 f.

[150] Vezi CROUZEL, *op. cit.*, p. 45; cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 13.

[151] Cf. BURGHARDT, *op. cit.*, pp. 13 și 19-21.

[152] Vezi, de ex., CROUZEL, *op. cit.*, p. 56.

[153] *Strom.* 5, 14; GCS Clem. 2, p. 388. Cf. CROUZEL, *op. cit.*, p. 67 și BURGHARDT, *op. cit.*, p. 26 f.

[154] Vezi rezumatul oferit de CROUZEL, *op. cit.*, p. 179.

[155] Vezi *Cent. gnost.* 6.73; PO 28, pp. 247, 249.

[156] Vezi *Cent. gnost.* 6. 34; PO 28, p. 231.

Am văzut deja cum a moştenit Sfântul Maxim o tradiţie destul de bine fixată cu privire la localizarea caracterului de chip al lui Dumnezeu în om. Doar uşoare modificări ale poziţiei strict alexandrine i-au sugerat să includă trupul în acest caracter.[162] Aşadar, nu ne surprinde să observăm că şi el urmează de obicei această tradiţie. Mai important decât localizarea chipului lui Dumnezeu în om este însă ceea ce am spus despre gândirea maximiană asupra poziţiei şi funcţiei minţii în relaţie cu omul ca întreg. Şi mai sunt şi alte legături cu antropologia generală a Sfântului Maxim care nu trebuie uitate – după cum vom vedea acum.

Diverşi teologi au fost de acord că în om, caracterul de chip este, la Sfântul Maxim, intim legat de natura lui *raţională* şi de mintea lui. Cineva a subliniat că însuşi sufletul raţional este chipul dumnezeiesc[163] sau că omul este chip numai datorită naturii sale raţionale[164] şi că, de asemenea, chipul coincide cu însăşi natura minţii (νοῦς).[165] Acest lucru corespunde destul de bine impresiei dominante pe care ne-o facem atunci când citim cele spuse de Sfântul Maxim despre chipul lui Dumnezeu în om.

---

[157] Cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 14.

[158] Cf. J.T. MUCKLE, „The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God", MS 7 (1945), pp. 55-84; LOSSKY, The Mystical Theology, p. 116 şi TH. CAMELOT, „La théologie de l'image de Dieu", RSPT 40 (1956), p. 458.

[159] *De hom. opif.* 4; PG 44, 136; cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 14.

[160] Sfântul Vasile, spre ex., arată clar că mintea este cea care poartă chipul Creatorului, vezi *Ep* 233, 1; PG 32, 864 C.

[161] BURGHARDT, *op. cit.*, p. 22 f.

[162] Ar mai putea fi adăugat că raţiunea umană pare să fi reprezentat chipul lui Dumnezeu la scriitori ca: Metodie, Sfântul Chiril al Ierusalimului, Teodoret de Cyr şi Isidor Pelusiotul. Cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 32.

[163] SHERWOOD, în ACW, p. 98.

[164] HEINTJES, BiNJ 6 (1942), p. 291.

[165] DISDIER, „Les fondaments dogmatiques de la spiritualité de S. Maxime le Confesseur", EO 29 (1930), p. 302.

După Sfântul Maxim, orice natură *rațională* este făcută după chipul lui Dumnezeu. De aceea, omul este destinat nu numai la a fi, ci la a fi veșnic.[166] *Mintea* (νοῦς) și *rațiunea* (λόγος) sunt amândouă strâns legate de chipul lui Dumnezeu în om.[167] Chipul și asemănarea lui Dumnezeu sunt reprezentate prin sufletul marcat de aceste două calități (ἡ λογικὴ τε καὶ νοερὰ ψυχή)[168], și se spune că fiecare suflet rațional este făcut după chipul lui Dumnezeu.[169] Însă chipul este în primul rând legat de νοῦς (în timp ce asemănarea este ceva mai mult legată de rațiunea-λόγος din om).[170] Astfel, νοερὰ ψυχή și εἰκὼν θεοῦ sunt uneori expresii aproape sinonime.[171] În acord cu acest accent pe legătura strânsă dintre funcțiile raționale ale omului și caracterul său de chip mai este și faptul că din cauza patimilor care îl îndepărtează pe om de conducerea rațiunii, chipul lui Dumnezeu din omul căzut este înlocuit de asemănarea cu animalele neraționale[172], în timp ce despre τὸ νοερόν se poate spune că este o reflecție a slavei dumnezeiești.[173] Tot astfel, omul nou, înălțat în Hristos, se caracterizează printr-o γνῶσις dobândită prin νοῦς, care este o parte a caracterului său restaurat de chip al lui Dumnezeu.[174] În sfârșit, în timp ce vedem, de exemplu în *Ep* 2, cum singură dragostea este capabilă să-l descopere pe om ca fiind creat după chipul lui Dumnezeu, nu trebuie să uităm că este așa tocmai pentru că dragostea este capabilă să subordoneze libertatea umană rațiunii (λόγος) naturii umane.[175] Această rațiune este, așa cum am văzut, voința creatoare a lui Dumnezeu cu privire la om, după care trebuie să se orienteze viața umană.

---

[166] *Char* 3. 25; CSC, p. 154.

[167] Vezi *Amb* 7; PG 91, 1077 B.

[168] *Myst* 6; PG 91, 684 CD.

[169] *Gnost.* 1. 11; PG 90, 1088 A; cf. *Amb* 7; PG 91, 1092 B (acest text are un aranjament hiastic).

[170] Vezi *Amb* 10; PG 91, 1193 D-1196 A și *Myst* 6; PG 91, 684 D.

[171] *Amb* 7; PG 91, 1096 A.

[172] *Thal* 1; CCSG 7, p. 47.

[173] *Amb* 10; PG 91, 1204 A.

[174] *Ep* 32; PG 91, 625 D-628 A.

[175] *Ep* 2; PG 91, 396 C.

Libertatea şi Chipul dumnezeiesc

Mai sunt însă şi alte elemente în gândirea Sfântului Maxim care pot completa cele spuse până acum şi care arată că însuşirea de chip a omului este legată de νοῦς. Aceasta din urmă este văzută nu numai ca element constitutiv al naturii omului, ci, în primul rând, ca subiect al său intelectual şi spiritual. Acest accent pe capacitatea raţională a sufletului ca primă reflecţie a însuşirii de chip a omului se echilibrează adesea, la Sfântul Maxim, printr-un accent similar pe libertatea umană. Acum, libertatea a fost şi ea pusă în relaţie cu mintea în tradiţia alexandrină, dar este de mirare faptul că Burghardt, în studiul său asupra diverselor aspecte legate de chipul şi asemănarea lui Dumnezeu din om, nu a găsit nici o referire explicită la chip, în acest context, în cadrul tradiţiei alexandrine, până la Didim şi la Sfântul Chiril al Alexandriei. Principalele sale mărturii legate de caracterul de chip al lui Dumnezeu al libertăţii umane se regăsesc la Sfinţii Irineu, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Chiril şi la Didim.[176] De fapt, se pare că această lipsă de referinţă clară la libertate, la scriitorii vechi alexandrini, coincide cu accentul lor exclusiv pe νοῦς, ca purtător al chipului. Aşadar, nu este mai degrabă afinitatea divină a minţii în sine, decât autodeterminarea ei care, după aceşti scriitori, hotărăşte caracterul ei de chip?

Diferenţa este, într-adevăr, izbitoare când ne gândim la un scriitor ca Sfântul Grigorie de Nyssa. Căci nu numai că el se referă mai frecvent la libertatea umană decât alţii, dar oferă o explicaţie decisivă pentru faptul că libertatea a fost dată omului atunci când a fost creat după chipul lui Dumnezeu: omul urma să-şi afle împlinirea în Binele dumnezeiesc, prin hotărârea proprie, conştientă şi liberă.[177] Dar iarăşi, acest lucru este posibil numai dacă atingerea acestui scop al omului nu este conceput ca o simplă întoarcere la o comuniune originară cu Dumnezeu, aşa cum avem motive să credem că a gândit Origen şi, încă şi mai mult, origeniştii. Şi astfel, accentul pe libertatea umană în relaţie cu chipul lui Dumnezeu din om, aşa cum o întâlnim la Sfântul Grigorie, este de fapt, într-un anumit fel, strâns legat de respingerea ideii preexistenţei sufletelor şi afirmarea unităţii dintre trup şi suflet. Căci ambele reflectă o gândire care vede în viaţa omului pe pământ o chemare pozitivă la conştientizarea realităţii că el este creat după chipul şi asemănarea Creatorului.[178] Dar dacă această relație strânsă între ideea de om ca unitate și accentul pe libertatea umană este, la Sfântul Grigorie de Nyssa, adevărată, trebuie să ne așteptăm să fie nu mai puțin adevărată și la Sfântul Maxim, la care am găsit deja un accent încă și mai puternic pe rolul trupului în cadrul acestei unități.

---

[176] BURGHARDT, *The Image of God in Man*, pp. 40-50.

[177] Vezi *In Cant. cant., hom.* 2; JAEGER 6, p. 55 şi *Or. Catech.* 5; PG 45, 24 C.

[178] O interpretare similară pare să fie posibilă în raport cu Sfântul Chiril al Alexandriei; cf. BURGHARDT, *op. cit.*, pp. 45-50.

Și cu siguranță că găsim la Sfântul Maxim, în acest context, un accent clar pe libertate. Și la el, libertatea este un semn al chipului, care se folosește pentru a dobândi binele divin menit omului: înfierea spirituală.[179] În bunătatea Sa, Dumnezeu l-a creat pe om de sine mișcător (αὐτοκίνητος), după propriul Său chip[180], iar autodeterminarea umană este, cel puțin în *Disp. c. Pyrrh.*, considerată expresia esențială a însușirii de *chip* a omului, reflectând caracterul autodeterminant al naturii divine și, în același timp – lucru foarte important –, ea se află în mod implicit în caracterul rațional al naturii umane.[181] Tot astfel, convingerea Sfântului Maxim este că binele din natura umană, fundamentat în crearea ei după chipul lui Dumnezeu, se realizează deplin numai atunci când este actualizat printr-un act de liberă voință prin care, de asemenea, se manifestă asemănarea cu Dumnezeu din om.[182] Dar acest lucru mai înseamnă și că însușirea de chip a voinței umane nu se datorează în primul rând independenței ei în sine, ci binelui care îi este hărăzit și numai în relație cu care poate fi realizată deplin. Așadar, întrucât autodeterminarea aparține chipului, după părerea Sfântului Maxim, ea este, în același timp, relativă.[183]

Stăpânirea și chipul lui Dumnezeu

Stăpânirea creației iraționale este un alt element modificator, în teologia chipului divin din om, care se leagă de aspectul unității, al alcătuirii umane compuse și al autodeterminării. Probabil că nu este doar o simplă coincidență faptul că această temă se regăsește la scriitori ca Sfinții Grigorie de Nyssa și Chiril al Alexandriei (deși antiohienii, cu interpretarea lor biblică realistă, par să fi fost interesați în mod special de ea).[184] Aici omul este văzut ca exercitându-și funcțiile ca ființă rațională, iar mintea umană lucrează ca subiect intelectual. La Sfântul Maxim, cel puțin acest ultim aspect pare să fie relevant. Căci la el găsim ideea că îi este firesc omului, ca ființă spirituală, să se subordoneze el însuși Logosului lui Dumnezeu și să aibă stăpânire asupra părții iraționale din el.[185] Stăpânirea, ca reflecție a caracterului de chip al omului, se realizează deja din momentul în care mintea umană, prin care se reflectă în primul rând manifestarea acestui chip, funcționează ca subiect spiritual al omului întreg.

---

[179] Vezi *Amb* 42; PG 91, 1345 D.

[180] *Gnost* 1. 11; PG 91, 1345 D.

[181] PG 91, 304 C.

[182] *Gnost* 1. 13; PG 90, 1088 BC.

[183] Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 56.

[184] Vezi BURGHARDT, *op. cit.*, pp. 51-64, în special p. 57.

De aceea, la Sfântul Maxim, trupul este implicat în diverse feluri – nu în localizarea chipului lui Dumnezeu în om, ci în legătură cu actualizarea acestuia –, ceea ce pentru Sfântul Maxim este o consecință necesară a recunoașterii lui. Și, prin urmare, se poate spune despre Hristos că poate mântui trupul împreună cu sufletul, adică poate să mântuiască chipul și totodată să dea nemurire trupului. Ne amintim că omului i s-a dăruit nu numai existența, ci și existența veșnică, fiind creat după chipul dumnezeiesc, iar trupul este chemat să se facă părtaș la această vocație. Sufletul rațional (ψυχή νοερά) trebuie de fapt să medieze dumnezeirea chiar și pentru trup – și să slujească, putem adăuga, ca adevărat subiect spiritual al omului întreg.[186] Această includere a trupului este însă văzută cel mai clar atunci când ajungem la relația dintre chipul și asemănarea lui Dumnezeu în viața omului – punct în care contribuția Sfântului Maxim, de asemenea, este mai originală și personală.

4. De la chip la asemănare

Una dintre trăsăturile izbitoare ale antropologiei Sfântului Maxim este discernământul și forța cu care el pune accent pe diferența dintre chip și asemănare. Ni se pare clar că în această privință a fost inspirat de tradiția alexandrină mai veche, pentru care distincția avea o importanță capitală, dar este totuși surprinzător că acceptă această inspirație atât de prompt, căci la el, acceptarea antropologiei alexandrine nu este lipsită de rezervă în alte privințe. Evident că von Balthasar – chiar și în a doua ediție a cărții sale *Kosmische Liturgie*, în care evită cu grijă să vorbească despre criza origenistă din viața Sfântului Maxim – nu vede aici nici o problemă[187], dar istoria acestei distincții teologice – și exegetice – arată că trebuie să fi fost probleme reale în legătură cu ea. Problema importantă pentru noi este, așadar, nu simplul fapt că Sfântul Maxim reînvie distincția dintre chip și asemănare, ci temeiurile în baza cărora se simte liber să o facă și interpretarea pe care i-o dă.

---

[185] *Char* 2. 83; CSC, p. 134.

[186] Vezi *Amb* 42; PG91, 1336 A. Expresii similare se găsesc în *Thal* 54; CCSG 7, p. 459.

[187] VON BALTHASAR, KL^2, pp. 179 și 545 f.

Fundamentul distincției la Sfântul Maxim

Istoria acestei distincții nu poate fi, desigur, detaliată aici, dar câteva repere ar putea fi de folos studiului nostru. Sfântul Clement al Alexandriei dă mărturie de această distincție, iar antropologia sa pare să fie marcată de ea, cel puțin într-o anumită măsură. O inspirație de la Filon trebuie probabil exclusă în acest punct – căci Filon însuși nu a dat nici o importanță specială diferenței dintre cei doi termeni din Fac. 1: 26.[188] De fapt, chiar Sfântul Clement face referiri la alți învățători creștini[189] și, cu toate că nu știm exact cine sunt aceștia, suntem mai mult sau mai puțin înclinați să ne gândim la exemplul Sfântului Irineu, care a fost, pe cât știm, primul scriitor creștin care a făcut această distincție.[190] Pentru el – după cum am arătat deja –, chipul este legat de natura umană însăși, de suflet și de trup împreună, și nu poate fi pierdut, pe când asemănarea este ceva adăugat omului, dăruită lui Adam, dar pierdută prin căderea în păcat și restaurată prin Hristos. Iar asemănarea constă în prezența Duhului Sfânt în suflet.[191] La Sfântul Clement, există o anumită afinitate cu această gândire. S-a dovedit că distincția lui este similară cu cea de mai târziu, dintre natural și supranatural. Prin urmare, asemănarea înseamnă pentru el ceva mai mult decât datul natural.[192] Astfel, numai un credincios creștin poate dobândi asemănarea, care se realizează prin lucrarea lui Hristos.[193] Mai trebuie adăugat însă că distincția nu este absolută, căci chipul însuși este dinamic și tinde spre asemănare, astfel că dobândirea asemănării coincide cu desăvârșirea chipului.[194]

---

[188] Vezi Filon, *De opif. mund* 71; COHN&WENDLAND, I, p. 24.

[189] Sfântul Clement, *Strom.* 2, 22;GCS Clem. 2, p. 185.

[190] Cf. BERNARD, *L'image de Dieu*, p. 25 și CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, p. 65.

[191] Analizele gândirii lui Irineu în acest punct se referă, de obicei, la un singur text – *Adv. haeres.* 5. 6, 1 –, și pentru acest motiv trebuie să fim atenți să nu tragem concluzii generalizatoare. Dar, pe de altă parte, acest punct se armonizează ușor cu restul teologiei lui Irineu despre îndumnezeirea umană. CAMELOT, RSPT 40 (1956), p. 461, s-a referit, de asemenea, la *Adv. haeres.* 5. 16, 2, care poate fi interpretat într-un mod similar: asemănarea este o manifestare a formei chipului, efectuată prin Hristos.

[192] Cf.CROUZEL, *op. cit.*, p. 67.

[193] Vezi *Protr.* 12; GCS Clem. 1, p. 86; cf. Paed I, 12; CGS I, p. 148.

[194] Cf. Camelot, *art. cit.*, p. 461.

La Origen, această linie de gândire se dezvoltă deplin. Distincția dintre chip și asemănare se poate observa într-o serie de texte ale sale. Într-una dintre cele mai reprezentative, aflăm că omul a primit de la început demnitatea de chip, dar că va dobândi asemănarea cu Dumnezeu la sfârșit, după măsura propriilor eforturi de a-L urma pe Dumnezeu.[195] Prin urmare, la Origen, asemănarea este o realitate eshatologică, dintr-un punct de vedere – ea aparține slavei viitoare[196] –, dar mai este și o împlinire morală, dobândită prin propriile eforturi ale omului. Este o manifestare născută din urmarea deliberată a lui Dumnezeu. Chipul și asemănarea sunt astfel, într-o anumită măsură, într-o relație asemănătoare cu cea dintre potență și act, așa încât chipul se poate spune că se împlinește în asemănare după un lung proces duhovnicesc.[197] Origen mai arată clar că și urmarea lui Dumnezeu, ca act moral, constă în urmarea virtuților Lui[198], deși caracterul „supranatural" al procesului este, pe de o parte, subliniat de ideea că prin dezvoltarea asemănării divine se realizează Înfierea, și astfel, acest proces trebuie, în același timp, privit ca zămislire a lui Hristos în sufletul credinciosului.[199]

Am putea numi aceasta forma clasică a ideii – se regăsesc asemănări izbitoare cu ea la Sfântul Maxim și, mai târziu, la Sfântul Ioan Damaschin, de exemplu – dar este foarte important să observăm că era departe de a fi acceptată de toți scriitorii ortodocși. Căci deja din prima parte a secolului al IV-lea apare o schimbare de atitudine evidentă. Chiar și un scriitor alexandrin ca Sfântul Atanasie pare a fi dezinteresat de această distincție. Cel puțin la el, nu există nici o legătură între asemănare și ideea unei dezvoltări către perfecțiune, așa cum găsim la Origen.[200] Într-adevăr, există chiar indicii că Sfântul Atanasie evită în mod conștient să vorbească despre asemănare și preferă termenul chip, pentru că cel dintâi termen are pentru el o nuanță negativă: păcatul intrat în creația lui Dumnezeu atunci când omul a vrut să fie ca Dumnezeu.[201]

O lipsă similară de interes față de distincțiile alexandrine primare a fost observată și la scriitorii capadocieni, deși în privința Sfântului Grigorie de Nyssa subiectul a fost mult discutat. În orice caz, Sfântul Grigorie de Nazianz pare să fie unul dintre acei scriitori care nu fac nici o distincție între cei doi termeni.[202] La Sfântul Grigorie de Nyssa, problema este mai dificilă – şi este în parte legată de problema autenticităţii anumitor texte care i se atribuie[203] –, dar cel puţin există printre teologi un acord general că Sfântul Grigorie nu face deloc aceeaşi distincţie clară pe care o făcuse mai înainte Origen. De fapt, pentru el nu există nici o diferenţă de principiu între termeni[204], există *numai o diferenţă de perspectivă*, astfel că asemănarea este utilizată mai adesea în legătură cu realizarea însuşirii de chip divin a omului.[205] Interpretarea filozofică a distincţiei lui Origen poate fi greu de elucidat, dar cel puţin, dacă este înţeleasă ca distincţie între un chip ontologic al lui Dumnezeu, dat de însăşi natura minţii ca atare şi o asemănare morală dobândită prin eforturile deliberate ale omului, este, după cum a arătat von Balthasar, specific mai degrabă Sfântului Grigorie, faptul că nu cunoaşte o asemenea distincţie. Pentru el însuşi chipul este dinamic, iar asemănarea are tot un caracter ontologic.[206] Cu toate acestea, s-a demonstrat mai departe că, deşi cei doi termeni apar adesea ca sinonimi, termenul chip reprezintă în mare un aspect mai static, iar termenul asemănare, un aspect mai dinamic al aceleiaşi realităţi[207], iar Völker a văzut, în această dublă perspectivă a ideii de chip, punctul important de întâlnire a opiniei mai vechi cu cea a Sfântului Grigorie.[208] Putem trage concluzia că pentru scriitorii capadocieni, distincţia clară dintre chipul şi asemănarea lui Dumnezeu din om nu este de la sine înţeleasă, în felul în care era pentru Origen.

---

[195] *De princ.* 3. 6, 1; GCS Orig. 5, p. 280.

[196] Cf. CROUZEL, *op. cit.*, p. 219.

[197] Cf. *ibid.*, p. 207.

[198] *Sel. in Gen.*; PG 12, 96 B; cf. CROUZEL, *op. cit.*, p. 158.

[199] *In Lev., hom.* 12, 7; GCS Orig. 6, p. 466; cf. CROUZEL, *op. cit.*, p. 221.

[200] Cf. BERNARD, *L'Image de Dieu*, p. 27.

[201] Cf. *ibid.*, p. 28 f.

În sfârşit, impresia unei atitudini mai rezervate este confirmată nu numai de un scriitor ca Didim cel Orb, ci şi de toată tradiţia latină.[209] Însă cel mai important este cazul Sfântului Chiril al Alexandriei, căci el refuză, pur şi simplu, să accepte vreo distincție. De fapt, Sfântul Chiril vădeşte o iritare considerabilă la însăşi ideea de a face vreo distincție între chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în om şi le priveşte ca sinonime, în primul rând pentru că nu se poate demonstra o diferență de sens.[210]

---

[202] Cf. DISDIER, EO 29 (1930), p. 301.

[203] Atât omilia *Quid sit ad imaginem Dei et ad similitudinem* (PG 44, 1328-1345), cât şi cele două omilii mult dezbătute *In scripturae verba: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (PG 44, 257-298; vezi, între operele Sfântului Vasile, *De hominis structura*, PG 30, 9-62), care au distincţia între termeni, se numără printre operele atribuite Sfântului Grigorie; dar ele sunt în cea mai mare parte respinse ca negregoriene. Cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 5 f., n. 19, unde se rezumă discuţia.

[204] Vezi, de ex., VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955, p. 67.

[205] Cf. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 48.

[206] VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, Paris 1942, p. 89. Cf. GAÏTH, *La conception de la liberté*, p. 46.

[207] Vezi, de ex., LEYS, *L'image de Dieu*, p. 116.

[208] VÖLKER, *op. cit.*, p. 71 f. – MUCKLE, MS 7 (1945), p. 590 f., nu a observat nici o dificultate în acest punct. El înţelege termenii ca sinonime.

[209] BURGHARDT, *op. cit.*, p. 5 f., a rezumat bine situaţia, cu toate că el a mai accentuat faptul că la unii scriitori, ca Sfântul Ioan Hrisostom spre exemplu, găsim alte feluri de distincţii între chip şi asemănare, decât cele timpurii alexandrine.

Temeiuri pentru respingerea sau acceptarea distincției

Împotriva acestei evidențe clare a influenței restrânse a interpretării lui Origen şi a evidenței tot atât de clare a unei noi deschideri față de ea la Sfântul Maxim – pe care o vom demonstra în curând – apar două întrebări foarte importante: de ce a fost respinsă, de cei mai mulți, această interpretare şi de ce Sfântul Maxim s-a simțit liber să o folosească din nou? La prima întrebare nu se poate da uşor un răspuns. Aici pot fi indicate câteva motive posibile. Unul ar putea fi reacția față de accentul exclusiv pe efortul uman. Am găsit vestigii ale acesteia în opera Sfântului Atanasie. Un alt motiv ar putea fi reacția față de excesele interpretării scripturistice. La fel ca şi Burghardt, putem presupune că tocmai aceasta a determinat atitudinea Sfântului Chiril şi a Fericitului Augustin.[211] Dar, desigur, nu este suficient. În cazul Sfântului Grigorie de Nyssa propria înțelegere a unității omului şi respingerea preexistenței sufletelor trebuie să fi fost influentă. Pentru că o distincție prea clară între chip şi asemănare, aşa cum erau ele înțelese de Origen, trebuie să fi sugerat ideea că lipseşte ceva din alcătuirea omului, aşa cum a fost creat, şi că mintea, care poartă singură chipul lui Dumnezeu, este trasă în jos de relația ei cu trupul, şi că trebuie să se elibereze prin eforturi ascetice pentru a-şi redobândi asemănarea divină. Dar dacă aşa stau lucrurile în cazul Sfântului Grigorie, o acceptare a distincției origeniste nu ar fi fost deloc uşoară în secolele al VI-lea şi al VII-lea, pentru că ar fi trebuit să fie inevitabil legată de mitul origenist în totalitatea lui. Şi acest lucru face ca răspunsul la a doua noastră întrebare să fie şi mai dificil.

Von Balthasar s-a referit doar la omilia anonimă *Quid sit ad imaginem...*(PG 44,1328-1345), ca mărturie suficientă a faptului că vechea distincție fusese reînviată.[212] Dar, fără a ignora importanța acestui text, trebuie să subliniem, pe de altă parte, faptul că distincția pe care o face între chip și asemănare nu pare să fie identică nici cu cea a lui Origen, nici cu cea a Sfântului Maxim. Căci textul afirmă că sufletul în sine este după chipul lui Dumnezeu, dar că sinteza dintre trup și suflet este după asemănarea Logosului Întrupat[213], iar, în mare, pare mai puțin interesat în a deosebi termenii, cât în a le demonstra paralelismul.[214] Mai importante sunt probabil omiliile *In Scripturae verba*...(PG 44, 257-298), asupra cărora ne-a atras atenția Burghardt, ca excepții chiar și pentru timpul Sfântului Grigorie de Nyssa[215], pentru că acolo aflăm că asemănarea se dobândește prin virtuți[216], deși interesul de a dezvolta acest punct de vedere nu pare să fie prea puternic nici chiar aici. Acest lucru ar fi la fel de adevărat și în privința recenziei aceleiași lucrări, *De hominis structura,* fals atribuite Sfântului Vasile cel Mare.[217] De fapt, există doar un singur scriitor care ne amintește într-adevăr de interpretarea lui Origen și care ar fi putut să-l influențeze și pe Sfântul Maxim: Sfântul Diadoh al Foticeii.[218] În capitolul 89 din *Cap. Gnost.*, dezvoltă mai pe larg concepția lui despre chip și asemănare. El vede asemănarea ca fiind mai presus de chip. Harul divin de la botez restaurează chipul lui Dumnezeu în om, dar când omul aspiră cu toată ființa la frumusețea asemănării divine (își concentrează toate aspirațiile în mișcarea spre frumusețea asemănării divine), atunci harul imprimă în el trăsăturile acestei asemănări. Desăvârșirea asemănării se realizează însă numai prin iluminare, o iluminare născută din dragostea duhovnicească, singura care face ca asemănarea lui Dumnezeu în om să fie desăvârșită.[219] După cum vedem, caracterul „supranatural" al asemănării este mărturisit aici la fel ca în tradiția alexandrină primară, și tot așa și ideea că asemănarea se manifestă prin virtuți. Este însă văzută mai clar ca lucrare a harului divin, deși trebuie să admitem că lipsește referirea lui Origen la întruparea lui Hristos în credincios.

---

[210] Vezi BURGHARDT, *op. cit.*, p. 7 f. O argumentare similară a fost adusă de Fericitul Augustin, vezi *Quœst. In Heptateuch.* 5, 4; CSEL 28: 2, p. 371 f.

[211] În acest context, ar mai trebui remarcat că scriitori ca Teodor de Mopsuestia şi Teodoret al Cyrului nu fac deosebire între termeni., vezi BURGHARDT, *op. cit.*, p. 6.

[212] VON BALTHASAR, KL^2, PP. 179 şi 545 f.

---

[213] PG 44, 1329 B.

[214] Pare, de asemenea, mai interesat de problema unei trihotomii a sufletului uman ca reflecție a Sfintei Treimi. Ne vom întoarce la aspectul trinitar într-o notă adițională la această secțiune (vezi pp. 148-151 de mai jos).

[215] Vezi BURGHARDT, *op. cit.*, p. 5 f., n. 19.

[216] PG 44, 276 CD.

[217] Despre problema paternității literare, vezi E. AMAND, „Les états de texte des homélies pseudo-basiliennes sur la création de l'homme", RB, (1949), pp. 3-54.

[218] BURGHARDT, *op. cit.*, p. 6, îl menționează printre excepții. Despre problema aceasta vezi E. DES PLACES, „Maxime Le Confesseur et Diadoque de Photice", în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 29-35.

[219] *Cap. gnost.* 89; DES PLACES, p. 149 f. Cf. Introducerea editorului, p. 34.

Înţelegerea personală a Sfântului Maxim cu privire la distincţie

Poziţia Sfântului Diadoh, deşi frapantă, nu poate oferi o soluţie satisfăcătoare problemei noastre. Căci pentru Sfântul Maxim autoritatea Sfântului Diadoh nu poate cântări mai mult decât cea a Sfinţilor Părinţi capadocieni sau a Sfântului Chiril al Alexandriei. Iar atunci când se arată deschis faţă de acceptarea unei asemenea distincţii între chip şi asemănare, cu siguranţă că o face pe temeiul unor convingeri personale. Prin urmare, trebuie să mergem la textele Sfântului Maxim pentru a afla care pot fi aceste convingeri.

Mai întâi, există asemănări clare între Origen şi Sfântul Maxim în această privinţă. Şi Sfântul Maxim spune că omului i-a fost dat de la început chipul lui Dumnezeu, dar că asemănarea cu Dumnezeu poate fi dobândită printr-un proces duhovnicesc.[220] La fel, Sfântul Maxim mărturiseşte că asemănarea se află în legătură cu înfierea divină dăruită omului[221] şi că întruparea lui Hristos în credinciosul creştin poate fi privită ca dezvoltare a asemănării divine în acesta.[222] Dezvoltarea asemănării este văzută, în cele din urmă, ca o urmare a lui Dumnezeu, o manifestare a virtuţilor dumnezeieşti[223] şi, în ansamblu, ca activitate morală a omului.[224]

Se pare totuşi că nu pătrundem prin această comparaţie în miezul textelor maximiene sau la baza raţiunii acceptării distincţiei. Căci această idee pare să fie la Sfântul Maxim mai atent dezvoltată şi legată mai intim de întreaga sa poziţie teologică.

Avem nevoie, aşadar, de o cheie pentru felul cum o înţelege el. Este greu de găsit, pentru că Sfântul Maxim nu afirmă niciodată sistematic care este contribuţia sa în acest domeniu; problema aceasta nu este subiectul unei dezbateri sau tema vreunui capitol în nici una din operele sale. Însă există cel puţin două pasaje scurte ce merită în mod deosebit atenţia noastră. Primul dintre ele este un text din *Amb* 10 (PG 91, 1112 D-1116 C), în care Sfântul Maxim vorbeşte despre cele trei mişcări ale sufletului în oamenii care se îndumnezeiesc. Ele sunt ale minţii, raţiunii şi simţirii şi fiecare îndeplineşte funcţia sa, raportată la felul de cunoaştere pe care o poate dobândi. Aceste mişcări se întrepătrund şi culminează în funcţia minţii, care sălăşluieşte într-o contemplare aconceptuală a lui Dumnezeu, susţinută „de jos" de funcţiile raţiunii şi simţirii. Astfel orânduit şi în legătură cu Dumnezeu, se poate spune acum că omul „poartă chipul Celui ceresc pe cât pot oamenii".[225] După acest capitol – care, după cum subliniază Sherwood, nu este deosebit de original şi poate fi întâlnit atât la Evagrie, cât şi la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul[226] –, urmează fraza esenţială (citată deja în capitolul I de mai sus; autorul foloseşte traducerea lui Sherwood)[227]: „Căci ei spun că Dumnezeu şi omul îşi sunt paradigme (παραδείγματα) unul altuia; şi că Dumnezeu se face om din dragoste pentru om într-atât cât omul, după puterea pe care Dumnezeu i-a dat-o, se îndumnezeieşte; şi că omul este răpit de Dumnezeu cu mintea spre cele ce nu se pot cunoaşte într-atât cât omul, prin virtuţi, îl face arătat pe Dumnezeu, Cel nevăzut după fire". Vedem aici că reciprocitatea dintre Dumnezeu şi om – pe care am subliniat-o deja în capitolul I, ca trăsătură caracteristică a teologiei Sfântului Maxim, şi am găsit-o exprimată cu deosebită claritate în relaţia dintre Întrupare şi îndumnezeire şi în formula *tantum-quantum* – este prezentată ca un fel de explicare a faptului că omul îndumnezeit poartă chipul desăvârşit al lui Dumnezeu. Dezvoltarea însuşirii de chip a omului este o expresie a acestei reciprocităţi a funcţiei – o funcţie divino-umană, în care omul se mişcă cu totul numai spre Dumnezeu şi este tot mai întemeiat în El prin mişcarea contemplativă a minţii sale, dar în care şi Dumnezeu se întrupează în om prin virtuţile umane, care sunt o reflecţie a însuşirilor divine. Întruparea divină în virtuţi şi statornicia omului în Dumnezeu sunt două aspecte ale aceluiaşi proces al îndumnezeirii, prin care Dumnezeu se revelează astfel în om.[228]

---

[220] Vezi *Amb* 42; PG 91, 1345 D.

[221] Vezi, de ex., *loc. cit.* Şi *Thal* 6; CCSG 7, p. 71.

[222] Vezi, de ex., *Char* 4. 70; CSC, p. 224.

[223] *Thal* 53; CCSG 7, p. 435.

[224] Vezi, de ex., *ThPol* 1; PG 91, 12 A şi *Amb* 7; PG 91, 1084 A.

Putem adăuga însă că acest proces al desăvârşirii se mai poate numi şi dezvoltare a asemănării lui Dumnezeu în om. Aici este clarificator al doilea pasaj-cheie. Căci în *Char* 3. 25, Sfântul Maxim formulează una dintre cele mai clare afirmaţii despre chip şi asemănare în legătură cu însuşirile lui Dumnezeu. El spune acolo că Dumnezeu, în bunătatea Lui, a transmis fiinţelor raţionale patru dintre însuşirile Sale divine, prin care le susţine, le ocroteşte şi le păstrează. Aceste însuşiri sunt existenţa, existenţa veşnică, bunătatea şi înţelepciunea. Existenţa şi existenţa veşnică sunt date naturii lor (căci deşi sunt create, ele sunt destinate unei vieţi veşnice) şi aparţin *chipului* lui

---

[225] PG 91, 1113 B.

[226] SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 143.

[227] SHERWOOD, *op. cit.*, p. 144. Cf. cap. I: A d (p. 32).

[228] Aspectul revelaţiei în acest context a fost subliniat şi de SHERWOOD, *op. cit.*, p. 150 f.

Dumnezeu din ele, în timp ce bunătatea şi înțelepciunea sunt date voinței şi rațiunii lor şi aparțin *asemănării* lor cu Dumnezeu. Primele două sunt date prin natură, ultimele două sunt date prin har.[229] Vedem în acest pasaj nu numai că în timp ce chipul este legat mai mult de ființa omului, asemănarea se leagă mai mult de folosirea puterii sale de autodeterminare, dar şi că această distincție dintre chip şi asemănare se datorează totodată unei distincții între însuşirile lui Dumnezeu. Existența şi existența veşnică sunt date în însăşi alcătuirea ființelor raționale; bunătatea şi înțelepciunea sunt calități oferite puterilor de autodeterminare. Ele se leagă de buna lor existență.[230] În plus, bunătatea şi înțelepciunea sunt legate mai ales de lucrarea lui Dumnezeu în ființele create, căci prin şi din Înțelepciune Dumnezeu le-a făcut pe toate şi din Bunătate îşi arată dragostea față de făpturile lui, slăvindu-i pe cei drepți şi fiind milostiv față de cei păcătoşi.[231] Astfel, asemănarea lui Dumnezeu reflectă însuşirile lui Dumnezeu în om, însuşiri care exprimă relația Lui specială cu creația diversificată.

Putem trage concluzia că Sfântul Maxim şi-a luat libertatea să folosească vechea distincție dintre chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în om, pentru că prin ea a putut exprima reciprocitatea dintre Dumnezeu şi om şi diferitele aspecte ale lucrării lui Dumnezeu în ființele raționale create. Interpretarea sa era cu totul liberă de orice legături cu înțelegerea origenistă a omului şi a creației. Chipul lui Dumnezeu trebuie desăvârşit prin asemănare nu din vreo lipsă oarecare a condițiilor omului empiric, ci numai ca urmare a faptului că omul este creat cu o putere autodeterminantă, care trebuie folosită liber pentru buna lui existență. Iar această dezvoltare nu este nici o reflecție a însuşirii de chip a minții. Este o funcție prin care se manifestă aspecte ale naturii lui Dumnezeu, aspecte care sunt puse în legătură cu libertatea omului şi cu întruparea divinului în virtuțile omului, lucru care se petrece în îndumnezeirea prin har. Aşadar, este adus în discuție omul întreg prin conceptul de asemănare şi nu numai prin adăugare, aşa cum am putea crede că procedează Origen, ci şi ca parte a relației totale a omului cu Dumnezeu, relație inițiată de Dumnezeu.

Aşa se explică de ce la Sfântul Maxim asemănarea este legată consecvent de viața virtuoasă, de *vita practica*. Astfel, aflăm că asemănarea se leagă de πρᾶξεις ἐντολῶν[232] sau de bunătatea umană, contrară răului (adică de aspectul lucrării umane, diferențiate), pe când chipul se leagă de adevăr și de contemplație, contrare falsului (adică de aspectul statorniciei divine unificatoare). Autodeterminarea în sine ține de însușirea de chip a omului, după cum subliniază Sfântul Maxim în *Disp. c. Pyrrh.*[233], dar adevărata sa dezvoltare și utilizare descoperă asemănarea cu Dumnezeu. La ceea ce este bun în mod natural, potrivit chipului, omul este chemat să adauge, prin libera sa decizie (προαίρεσις), o asemănare prin virtuți.[234] Așadar, un om care își folosește corect cele trei puteri ale sufletului, mintea, rațiunea și simțirea, adaugă deja la binele (καλόν) natural, binele deliberat (τὸ γνωμικὸν ἀγαθόν) al asemănării. Asemănarea desăvârșește însușirea de chip a omului, în sensul că ea completează ceea ce ține de natură, și este astfel neschimbabilă prin ceea ce ține de voință, și astfel, diferențiată după alegerea și capacitatea fiecăruia. Sfântul Maxim face din nou aluzie la această dualitate în preambulul la *Ambigua*, unde vorbește despre o γνῶσις ἔμπρακτος și o πρᾶξεις ἔνσοφος, care sunt „frumusețea Înțelepciunii" și stau sub semnul providenței și rațiunii divine. Prin ele, adaugă el, se vede *cum* l-a creat Dumnezeu pe om după chipul Său, prin aceea că El S-a întrupat în virtuți.[235] Această întrupare este totuși și o zămislire a lui Hristos în credincios, adică o însușire a prezenței Logosului Întrupat în lume[236], o însușire care, prin virtuți, cuprinde lucrările trupului și ale simțurilor.

---

[229] CSC, p. 154.-Diferența dintre λόγος φύσεως şi τρόπος ὑπάρξεως este bine pusă în evidență de HEINZER, *op. cit.*, p. 171.

[230] Despre triada Sfântului Maxim: existență – existență bună – existență veşnică. Vezi, mai departe, cap. VI: 5, pp. 405-410 mai jos.

[231] *Char* 3. 22; CSC, p. 152 şi 1. 25; p. 58.

Văzute în lumina celor două pasaje-cheie, afirmațiile Sfântului Maxim cu privire la diferența dintre chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om sunt astfel o altă expresie a convingerii sale că omul este un întreg, suflet și trup, înzestrat cu libertate, și că aspectul unității, chipul de care se împărtășesc toți, trebuie să se armonizeze cu aspectul diferențierii, asemănare dobândită de cei înțelepți și buni în perspectiva iconomiei lui Dumnezeu pentru creația Sa.

Notă suplimentară: Imago Trinitatis

Am văzut cum triada Sfântului Maxim, existență, existență bună și existență veșnică, se raportează la distincția dintre chip și asemănare în așa fel, încât existența și existența veșnică țin de chipul lui Dumnezeu, iar existență bună, de asemănarea lui Dumnezeu din om. Am mai văzut cum aceeași distincție între chip și asemănare este legată de o distincție a însușirilor lui Dumnezeu, astfel încât se spune că Dumnezeu își comunică existența și existența veșnică naturii umane, chip al Său, iar bunătatea și înțelepciunea Sa, asemănării cu El. Dacă îmbinăm aceste două puncte de vedere, vedem clar că și înțelepciunea și bunătatea sunt văzute în relație cu buna ființare (care este și sfera dezvoltării asemănării dumnezeiești din om).

---

[232] *Thal* 53; CCSG 7, p. 435.

[233] Vezi PG 91, 304 C și 324 D.

[234] *Amb* 7; PG 91, 1084 A.

[235] PG 91, 1032 AB.

[236] Vezi *Char* 4. 70; CSC, p. 224.

După cum a arătat Sherwood, triade de acest tip indică, la Sfântul Maxim, ideea unui fel de reflecții trinitare în creație și la nivel uman. Astfel, din *Amb* 10[237], tragem concluzia că prin asocierea de termeni ontologici și morali în descrierea însușirilor lui Dumnezeu, așa cum se revelează acestea în relația Sa cu lumea creată, Sfântul Maxim stabilește triade care reflectă, într-o anumită măsură, taina Sfintei Treimi. Astfel de triade secundare în creație sunt mișcarea, providența și poziția (θέσις)[238] sau iarăși, diferența, judecata și caracterul compus (κρᾶσις)[239], iar ele arată că Dumnezeu este, că este înțelept și viu, adică ele descoperă propria Sa existență, existență bună și existență veșnică.[240]

Sherwood a mai arătat că această ultimă triadă a însușirilor divine – existența, înțelepciunea, viața – își are originea într-o distincție împătrită a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul: bunătate, existență, viață și înțelepciune[241], bazată pe o triadă a lui Proclu: existență, viață, minte[242], în care Sfântul Dionisie a schimbat mintea cu înțelepciunea și a adăugat însușirea divină favorită, bunătatea. La rândul său, Sfântul Maxim pare să fi combinat înțelepciunea cu bunătatea și a pus-o pe locul al doilea, ajungând astfel la propria triadă, în care existența corespunde Tatălui, înțelepciunea (și bunătatea) Fiului, și viața, Sfântului Duh.[243] Aceste descoperiri coincid însă cu ceea ce am aflat deja cu privire la relația dintre chip și asemănare, raportată la diversele însușiri ale lui Dumnezeu, și cu sugestia noastră că asemănarea, care reflectă înțelepciunea și bunătatea lui Dumnezeu, se leagă strâns de ideea întrupării lui Dumnezeu sau a zămislirii lui Hristos în credincios, pentru că tocmai aceste două însuşiri care ţin de asemănare sunt percepute şi ca reflecţii ale Fiului ca Persoană divină.

---

[237] PG 91, 1136 BC. Vezi, mai departe, studiul autorului *Man and the Cosmos*, pp. 46-49.

[238] Reprezentând aspectul unității, se pare.

[239] Reprezentând aspectul diferențierii, se pare.

[240] Vezi SHERWOOD, în ACW, p. 38 ff.

[241] *De div. nom.* 5, 2; PG 3, 816 C; distincția se mai reflectă și în altă parte, vezi, de ex., *ibid.* 2, 3; 640 B și 2, 5; 644 A.

[242] Vezi SHERWOOD, în ACW, p. 40 f.

[243] Cf. *ibid.*, p. 41.

Aşadar, vom trage concluzia că omul, atunci când revelează chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, reflectă de fapt Sfânta Treime. Mai sunt şi alte indicii la Sfântul Maxim ale unei *imago Trinitatis* în om, care pot confirma această concluzie? Da, şi tot Sherwood a subliniat dovezile. În *Amb* 7, Sfântul Maxim arată că mintea umană, λόγος-ul şi duhul trebuie să se potrivească arhetipului lor: Mintea absolută, Logosul şi Duhul Sfânt, iar într-un pasaj din *Amb* 10, spune despre aceeaşi triadă a sufletului uman că este chip al Arhetipului Treimic.[244] Această triadă, ca reflecţie a Sfintei Treimi în sufletul uman, îşi are originea la Sfântul Grigorie de Nazianz, care a pus elementele ei în legătură cu caracterul neînceput al Tatălui, cu naşterea Fiului şi cu purcederea Duhului Sfânt.[245] În sfârşit, Sherwood a mai găsit un exemplu, legat mai mult de lucrările omului sfinţit. Apare într-un pasaj pe care l-am citat deja, *Amb* 10, şi se referă la o simplitate şi la o unitate dobândite, reflectând simplitatea divină, la o bunătate urmată prin virtuţi, reflectând bunătatea divină, şi la o renunţare, prin puterea harului divin, la individualitatea puterilor care dezbină, reflectând lucrarea unificatoare a lui Dumnezeu.[246] În ultimul caz, cele trei funcţii pot fi uşor recunoscute ca fiind ale Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh – şi mai putem adăuga că al doilea element, considerat urmare a bunătăţii divine, dacă îl comparăm cu celelalte texte pe care le-am studiat, sugerează şi el, indirect, dezvoltarea liberă a asemănării lui Dumnezeu din om şi îndumnezeirea văzută ca întrupare divină în virtuțile umane.

---

[244] PG 91, 1088 A şi PG 91, 1196 A; cf. SHERWOOD, în ACW, p. 41.

[245] *Or.* 23, 11; PG 35, 1161 C-1164 A; cf. SHERWOOD, în ACW, p. 41 f.-În omilia anonimă *Quid sit ad imaginem...* reapare acest aspect, dar dezvoltat într-o direcţie diferită. Se spune că atributele Persoanelor Sfintei Treimi se reflectă în ἀγεννησία ψυχῆς, γέννησις λόγου şi ἐκπόρευσις πνεύματος. Aici triada este astfel: ψυχή, λόγος πνεῦμα, dar πνεῦμα este mai departe identificată cu νοῦς, ceea ce face triada destul de diferită de cea a Sfântului Grigorie şi a Sfântului Maxim (vezi PG 44, 1336 AB). Felul în care atributele divine sunt folosite este iarăşi interesant, căci sună oarecum origenist. Pentru că ἀγεννησία ψυχῆς este raportată uşor la ideea preexistenţei sufletelor, γέννησις λόγου, la o a doua creaţie ce include părţile inferioare ale sufletului şi ἐκπόρευσις νοός, la o întoarcere a minţii spre unitatea „supranaturală". Mai este surprinzător faptul că a doua reflecţie a Sfintei Treimi în suflet, şi anume, cele trei părţi ale sufletului creat: τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ λογικόν şi τὸ θυμικόν, este raportată la *activităţile* lui Dumnezeu (PG 44, 1336 B), afirmaţie care poate să fie legată de ideea origenistă a providenţei şi judecăţii (vezi despre contestarea acestei înţelegeri de către Sfântul Maxim, cap. II: 3, pp. 83-87 mai sus). Posibila relaţie dintre acest mic tratat de origine necunoscută şi Sfântul Maxim necesită un studiu aparte, ce nu poate fi efectuat aici.

[246] PG 91, 1196 B; cf. SHERWOOD, în ACW, p. 42.

Aşadar, există, la Sfântul Maxim, indicii clare ale unei concepții *imago Trinitatis* legate de structura şi de lucrarea duhovnicească a omului. Dar pe de altă parte, Sfântul Maxim nu insistă prea mult asupra acestora, probabil pentru că poziția sa teologică apofatică nu i-a permis să lase impresia că taina Sfintei Treimi este în vreun fel exprimabilă în termeni umani. De aceea, la fel ca şi Sherwood, le vom numi simplu: „adumbriri ale Sfintei Treimi în creație".[247] Ele însă pot avea în sine un rol important chiar la nivel uman, aşa cum se vede în exemplul lui Avraam prezentat în *Ep* 2[248] şi în *Thal* 28. căci, după cum este descrisă acolo de Sfântul Maxim vizita celor trei îngeri la Mamvri, această istorie ilustrează relația dintre unitatea interioară a omului – întemeiată prin stăpânirea minții eliberate din dependența ei de materie – şi revelarea Sfintei Treimi ființelor raționale din lumea creată.[249] Unit în sine însuşi – şi aici ne putem gândi la triadele sufletului –, Avraam putea astfel să privească multiplicitatea umană ca unicitate[250] şi să primească adevărul că în λόγος-ul monadei se află λόγος-ul imaterial al Treimii.[251] Aşadar, adumbririle Sfintei Treimi în omenire pot fi considerate în acelaşi timp ca un fel de revelație divină *şi* ca model pentru relațiile interumane, ca şi pentru cele dinlăuntrul omului. Ele sunt de fapt o altă expresie a legăturii intime şi a interdependenței dintre adevărata unitate şi multiplicitate.

5. *Microcosmos şi mediator*

Un element dominant în antropologia generală a Sfântului Maxim, care se leagă de felul cum înțelege el natura umană în sine, rămâne încă a fi discutat, cu toate că este, evident, de cea mai mare importanță pentru întreaga perspectivă a acestei teze; şi anume, gândirea Sfântului Maxim asupra omului ca microcosmos şi – în legătură cu aceasta – ca mediator cosmic. Există o serie de motive care ne-au determinat să amânăm prezentarea acestei probleme.

---

[247] SHERWOOD, în ACW, p. 38.

[248] Vezi PG 91, 400C. Evaluarea lui Avraam la Sfântul Maxim, în *Ep* 2 şi *Thal* 28, este elaborată într-un dialog foarte complicat cu intrepretarea creştină anterioară a pasajului de la Fac. 18; vezi, mai departe, schița autorului despre istoria acestei interpretări în actele celei de a patra conferințe internaționale de studii patristice (the acts of the *Fourth International Conference of Patristic Studies*), Oxford 1963.

[249] *Thal* 28, CCSG, 7, p. 203.

[250] *Ep* 2; *loc. cit.*

[251] PG 90, 360 D.

Mai întâi rolul mediator al omului va fi tratat, foarte potrivit, în relaţie cu teologia îndumnezeirii la Sfântul Maxim, căci el este o parte a acesteia şi, prin urmare, ţine de un alt capitol al lucrării. În al doilea rând, ideea de om ca microcosmos presupune o înţelegere a altor elemente ale antropologiei Sfântului Maxim, de care va trebui să ne ocupăm mai întâi; este vorba nu numai despre perspectiva sa asupra omului ca unitate naturală, ci şi despre diferite aspecte ale teologiei sale privind chipul lui Dumnezeu. În al treilea rând, referirile *explicite* la conceptul de microcosmos se află concentrate în câteva texte. În sfârşit, implicaţiile practice ale acestei idei sunt privite mai ales în raport cu teologia ascetică a Sfântului Maxim, şi de aceea vor fi complete numai în acel context. Acestea sunt motivele pentru care nu am ajuns până acum la momentul potrivit pentru a prezenta ideea de om ca microcosmos la Sfântul Maxim, şi tot de aceea doar vom indica aici – într-un mod preliminar – misiunea de mediator încredinţată omului.

Această misiune este a lui în virtutea faptului că el poartă în sine elementele întregii creaţii şi, mai mult, poartă în sine demnitatea prezenţei chipului dumnezeiesc. Se pare că există cel puţin trei motive pentru care Sfântul Maxim trebuie să fi adoptat destul de repede vechea idee de om ca microcosmos. Mai întâi, este profunda lui înţelegere a unităţii şi multiplicităţii. Apoi, este faptul că a înţeles în mod evident lumea creată în perspectiva gândirii hristologice, care a avut în mod necesar repercusiuni puternice asupra antropologiei sale. În sfârşit, aşa cum vom vedea, influenţa capadocienilor în acest punct este deosebit de puternică, şi ei deja se folosiseră în mod explicit de această idee, pe temeiuri creştine.

Omul ca microcosmos
în tradiţia premergătoare Sfântului Maxim

Perspectiva omului ca microcosmos şi interacţiunea care decurge dintre acest microcosmos şi lumea ca macrocosmos este un fenomen important şi diferenţiat în lumea religiei.[252] Prezenţa ei în antichitatea greacă era probabil datorată influențelor orientale, deşi se poate regăsi în diverse feluri încă din timpurile presocratice.[253] Se pare că există un început firav al acestei idei la Anaximene[254], şi o dezvoltare ulterioară a ei la filozofii atomişti. Democrit afirmă că omul este un microcosmos[255], iar dezvoltarea pe care el o dă acestei idei a exercitat o influență vastă asupra filozofiei ulterioare.[256] Influența lui asupra scriitorilor creştini depinde evident de faptul că ideea a fost folosită de filozofii ulteriori. La Platon, întregul dialog cu *Timaeus* este înrâurit de ea, căci – reproducând tradiții mai vechi – descrie o viziune a lumii ca fiind o singură mare ființă umană.[257] Însă termenul microcosmos nu apare la Platon. Pe de altă parte, la Aristotel găsim expresiile μικρὸς şi μεγὰς κόσμος şi ideea reciprocității dintre ele.[258] Însă aici conceptul nu are un rol foarte important, iar analogia este restrânsă la structura sufletului uman. Numai în filozofia stoică au existat condițiile propice care au făcut ca ideea să ia amploare – deşi, desigur, aceasta nu înseamnă că nu o întâlnim, de exemplu, în neoplatonism[259] –, căci în filozofia stoică a fost intim legată de ideea complementară a imanenței lui Dumnezeu în lume. Şi astfel, pe această bază, s-a ajuns la o formulă atotcuprinzătoare: „Dumnezeu este pentru lume ceea ce este sufletul pentru om."[260]

---

[252] Vezi G. LANCZOWSKI, *art.* „Makrokosmos und Mikrokosmos", în RGG^3 4, col. 624 f. şi R. ALLERS, „Microcosmus, from Anaximandros to Paracelsus", *Traditio* 2 (1944), pp. 319-407, unde se încearcă o diferenţiere (microcosmism elementar, cosmocentric, antropocentric, holistic, simbolistic şi psihologic) mult mai amplă.

Mai trebuie însă observat că există o tendință generală, în literatura pe care am menționat-o, ca şi în tradiția orientală, de a înțelege ideea în aşa fel încât omul este cel alcătuit după modelul cosmosului şi nu invers[261], deşi este adevărat că Platon o foloseşte în primul rând pentru a descrie lumea într-un limbaj uman.[262] Această problemă devine importantă acum, în cadrul tradiției creștine, căci – ca și la platonici – va exista în mod necesar o anumită tensiune între înțelegerea omului ca fiind, ca să spunem așa, după chipul creației materiale și ideea că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; cea din urmă perspectivă implică un destin suprauman care nu ar putea fi împlinit în cadrul funcției microcosmosului, legat în primul rând de lumea empirică privită ca macrocosmos.

---

[253] Vezi W, KRANZ, „Kosmos und Mensch in der Vorstellungdes frühen Griechentums", NGWG, N.F., Fachgr. 1, vol. 2 (1936-38), pp. 121-161, iar cu privire la influența orientală, rezumatul general al cercetării anterioare, p. 149 f.

[254] Vezi FR. UEBERWEG, „Grundriss der Geschichte der Philosophie", I: K. PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, Berlin 1926, p. 51.

[255] Vezi H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2, 1954; no. B 34, p. 153, 1. 8; cf. 1. 13.

[256] Cf. KRANZ, *Kosmos*, 1 (Archiv f. Begriffsgeschichte 2: 1), 1953, p. 49 f.

[257] Vezi în special *Tim.*; 81 A şi D; ef.şi *Phileb.*; 29 B-30 A. O monografie a fost dedicată acestui subiect: A.OELRUD, *L'Idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Diss., Upsala 1951. Cf. KRANZ, *op. cit.*, p. 51 ff.

[258] Vezi Aristotel, *Phys.* 8, 2; 252 b, 24.

[259] Ideea de microcosmos a lui Democrit se reflectă la Plotinus (vezi Enn. IV, 3, 1) şi la Iamblichus, în ambele cazuri în legătură cu ideea că universul este susținut într-o unitate (ef. UEBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, pp. 605 şi 616).

[260] Cf. L.STEIN, *Die Psychologie der Stoa*, I, Berlin 1886, p. 208. O poziție importantă în cadrul aceluiaşi curent al tradiției este deținută de Cicero, vezi *De nat. deor.* 2. 14, 37.

[261] Cf. H. HOMEL, „Mikrokosmos", RhM 92 (1943), p. 58, n. 7.

Această dificultate se observă deja la Filon, care probabil a pregătit terenul pentru folosirea creștină a ideii. Căci, pe de o parte, există la el un paralelism clar între lume și om, astfel încât omul poate fi privit ca o lume mică, iar lumea ca un singur om, în acord cu gândirea filozofilor[263], dar, pe de altă parte, este evident faptul că nu conceptul stoic este relevant aici, ci mai degrabă cel platonic.[264] Căci la Filon există o distincție strictă între lumea inteligibilă și cea sensibilă, și astfel, și între omul creat după chipul lui Dumnezeu și omul făcut din pământ.[265] Analogia dintre om și lume trebuie să includă, de fapt, această perspectivă duală. Și tocmai în relația lor comună *ideală* cu Logosul, omul și lumea sunt egale, fapt ce implică o anumită modificare în utilizarea conceptului de om ca microcosmos. Căci, până la urmă, analogia reală este aceea care există între Logos și mintea (νοῦς) umană, pe de o parte, și lumea și trupul uman, pe de altă parte.[266]

Printre scriitorii creștini, ideea de om ca microcosmos pare să fi fost în mod deosebit folosită de Sfinții Părinți capadocieni.[267] O regăsim de fapt la toți trei, deși accentul nu se pune întotdeauna la fel. Sfântul Vasile al Cezareei afirmă, într-una din predicile sale, că omul este capabil, prin observarea de sine, să vadă înțelepciunea Creatorului ca într-un microcosmos. Evident că el nu se gândește la o prezență divină mistică în suflet *sau* la univers în sens de trup uman, ci doar la interacțiunea dintre diversele elemente ale omului, ca analogie cu ordinea cosmică, în ambele reflectându-se înţelepciunea creatoare a lui Dumnezeu.[268] Şi, într-alt fel, Sfântul Grigorie de Nazianz foloseşte o dată chiar expresia ὁ μικρὸς κόσμος pentru om, fără să se refere, se pare, în primul rând la alcătuirea omului în sine, ci la puterile lui receptive în relaţia lor cu lumea exterioară, pe baza căreia se poate spune că sufletul uman cuprinde această lume într-însul.[269] În sfârşit, Sfântul Grigorie de Nyssa utilizează în diverse locuri conceptul de microcosmos, uneori explicit, cel mai adesea implicit[270]; dar aici recunoaştem iarăşi, şi mai clar, *tensiunea* pe care am observat-o la Filon. Căci atunci când afirmă că omul este microcosmos şi oglindă a armoniei universului, o face în primul rând pentru a accentua că în ambele cazuri este vorba de o urmare a Creatorului şi că acesta este motivul pentru care mintea întâlneşte în microcosmos ceea ce descoperă în macrocosmos şi, tot din acelaşi motiv, recunoaşte în ea însăşi armonia care există în univers.[271] Şi, mai departe, vrea să sublinieze că măreţia sa nu vine din asemănarea omului cu universul, ci, dimpotrivă, se datorează faptului că el este creat după chipul Creatorului.[272]

---

[262] Cf. KRANZ, *op. cit.*, pp. 16-20; 50-53.

[263] Philo, *Quis rer. div. haer.* 155; COHN&WENDLAND, 3, p. 36, 7 f.

[264] O paralelă vagă la dilema lui Filon poate fi găsită chiar la Poseidonius și Middle Stoa, unde este loc pentru o distincție destul de clară între trup și suflet. Cf. UEBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, p. 480.

[265] Cf. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, p. 172 f.

[266] Vezi DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 173 f.

[267] Ar mai trebui însă remarcat că Ieronim afirmă că Origen era de părere că cele patru elemente ale lumii corespundeau exact celor patru elemente tradiționale ale omului: carne, suflare, sânge și căldură (*Lib. Contra Ioann. Hierosol.* 25; Pl 23, 376 B). Pentru alte exemple ale aceleiași asocieri strânse dintre elementele omului și ale lumii, vezi, mai departe, referințele oferite de Y. LEFÉVRE, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris 1954, p. 115 f., n. 1 (Prof. C.-M. EDSMAN mi-a atras atenția cu bunăvoință asupra studiului său).

Multiplicitatea, trăsătură inevitabilă a creaţiei, este pentru un scriitor creştin ca Sfântul Grigorie un element al analogiei cu macrocosmosul, care nu poate fi înţeles la adevărata lui măsură înainte de a se fi făcut referire la o dogmă mai importantă: cea a chipului lui Dumnezeu din om. Căci numai în ea se poate indica principiul unificator, făcând astfel din armonia viitoare a creaţiei punctul crucial al analogiei. Omul este de fapt chemat să intermedieze între lumea inteligibilă şi lumea sensibilă.[273] Şi astfel se aduce indirect în discuţie problema căderii omului şi dezordinea care a urmat în creaţie. Deosebirea dintre Dumnezeu şi lume trebuie în mod necesar subliniată în legătură directă cu ideea omului ca microcosmos. Şi acest lucru la Sfântul Grigorie este încă şi mai important, căci am găsit deja la el că ideea demnităţii sufletului şi mai ales a minţii umane este mai valoroasă decât conceptul totalităţii omului ca fiinţă creată, cu toate că este susţinută în principiu această totalitate.[274]

---

[268] *Hom. in illud, Attende tibi ipsi*, 7; PG 31, 213 B-216 B.

[269] *Or.* 28 (*Theol.* 2), 22; MASON, p. 56.

[270] Cf. de ex., VÖLKER, *Gregor von Nyssa*, p. 51 f.

[271] *In Psalm.* I, 3; PG 44, 441 CD.

[272] *De hom. opif.* 16; PG 44, 180 A. Cf. ALLERS, *art. cit.*, p. 370 f., unde poziţia aceasta este înţeleasă (simplu) ca „microcosmism simbolic".

[273] *Or. Catech.* 6; PG 45, 25 B-28 B; ef. GAÏTH, *La Conception de la liberté*, p. 50 ff.

[274] Vezi p. 96 f. mai sus de discuţia noastră despre diferenţa dintre argumentările Sfântului Grigorie şi ale Sfântului Maxim, în ceea ce priveşte contestarea de către ei a preexistenţei sufletelor.

Omul ca microcosmos şi mediator la Nemesius

Vom vedea că la Sfântul Maxim problema aceasta este resimţită la fel de acut, dar el o abordează în aşa fel, încât să facă posibilă o dezvoltare mai departe a aceloraşi tendinţe. Inainte de a ne ocupa de el însă, ar trebui să ne ocupăm de un alt scriitor pentru care idea de om ca microcosmos este foarte relevantă: Nemesius din Emesa. Nemesius este de fapt important nu doar pentru că acceptă concepţia clasică despre om ca microcosmos – văzând lucrurile universului extern reflectate în om ca într-o oglindă[275] –, dar în mod special datorită încercării sale de a reconcilia tensiunea pe care am menţionat-o deja. Dualismul, care este o trăsătură aşa de specifică filozofiei sale – sugerând, aşa cum am arătat, idea unei preexistenţe a sufletelor –, este chiar premisa acestei reconcilieri. Pentru că la Nemesius, idea de om ca microcosmos nu este legată de înţelegerea universului ca un tot armonios, ci de misiunea divină a omului de a uni în sine cele opuse ale lumii. Omul este chemat să îndeplinească o funcţie, să *acţioneze* ca microcosmos. Din acest motiv el a fost plasat la centrul universului, poziţie ilustrată mai întâi de toate prin faptul că el este creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu.

Concluziile sunt trase astfel mai degrabă pornind de la om către lume decât în sens invers; ordinea care ar trebui să rânduiască viaţa omului – faptul că elementul iraţional trebuie supus elementului raţional – este la fel de valabilă şi pentru lumea externă. Este datoria omului să exercite stăpânirea raţională asupra lumii, iar faptul că lucrurile lumii se reflectă în om ca într-o oglindă sugerează o chemare a omului să le întrebuinţeze spre folosul său.[276] Adevăruri despre univers pot fi pătrunse din obsevaţiile asupra omului şi viceversa, dar întreaga argumentare duce la concluzia că făpturile inferioare există pentru om.[277] Şi sarcina aceasta a omului înseamnă că el trebuie să unească lucruri care sunt opuse: creaturile muritoare cu cele nemuritoare, fiinţele raţionale cu exisenţe iraţionale. Acesta este modul în care el trebuie să funcţioneze ca „lume la scară mică" şi în felul acesta el „poartă chipul întregii lumi".[278]

Prin urmare, tragem concuzia că la Nemesius din Emesa, tensiunea pe care am remarcat-o între ideea de om ca microcosmos, ce reflectă lumea exterioară, şi idea că omul este creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu este rezolvată prin insistenţa pe *funcţia* omului în lume. Cu alte cuvinte: printr-o combinare a ideii de microcosmos cu ideea de om ca *mediator.*[279] Şi tocmai combinaţia aceasta – fără dualismul foarte puternic în legătură cu fiinţele create, care este un element platonic, dar poate şi antiohian la Nemesius – o întâlnim şi la Sfântul Maxim, deşi utilizată într-un mod personal.

---

[275] Nemesius, *De nat. hom.* 1; PG 40, 529 B.

[276] *Loc. cit.*

[277] *Ibid.*; 525 A. Cf. comentariului lui TELFER, în *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, p. 254.

[278] *Ibid.*; 532 C- 533 A. Pentru traducere, vezi TELFER, *op. cit.*, p. 254.

Sfântul Maxim şi poziţia mediatoare a omului

De fapt, Sfântul Maxim porneşte de la început, potrivit premiselor sale hristologice, la rezolvarea oricărei tensiuni care poate exista între ideea de om ca microcosmos şi conceptul de chip şi asemănare a lui Dumnezeu, tensiune datorată fie unui dualism derivat din tradiţia filozofică platonică, fie dihotomiei creştine dintre Creator şi creaţie. Ca şi în cazul Nemesius, se pare că şi la el perspectiva dualistă este atât de departe de a reprezenta un obstacol pentru acceptarea ambelor concepţii, încât promovează mai degrabă combinarea lor. Motivul este iarăşi – ca şi la Nemesius – acela că accentul se pune pe misiunea pe care omul, ca microcosmos, o are de împlinit –, misiune care este în acelaşi timp una de *mediere* – perspectivă care concordă cu convingerea fundamentală a Sfântului Maxim că unitatea trebuie realizată aici pe pământ în diversitate, iar diversitatea trebuie să se împlinească în unitate.

Cele ce am spus acum pot fi bine ilustrate prin acele texte în care Sfântul Maxim dezvoltă sau se referă explicit la ideea de microcosmos. O întâlnim deja în *Ep* 6, unde conceptul este doar sugerat vag. Această epistolă este în întregime dedicată respingerii celor care pretind că sufletul este un corp[280], şi numai către sfârşitul ei face Sfântul Maxim referire la om ca ὁ μικρὸς κόσμος.[281] Totuşi o analiză a acestei secţiuni a argumentării sale arată că aici funcţionează o serie de elemente pe care le-am menţionat deja. El spune că nu am putea crede în chipul lui Dumnezeu în om dacă sufletul ar fi corporal, tocmai pentru că analogia dintre lume şi om ca microcosmos ar fi atunci nedemonstrabilă. Argumentul este elaborat într-o manieră foarte complicată, care ar putea însă, prin analiză, să se rezume în felul următor.[282]

---

[279] În privinţa Sfântului Grigorie de Nyssa, soluţia problemei se găseşte, aşa cum am mai spus, în aceeaşi direcţie, deşi mai puţin clar. Despre acest aspect, vezi GAÏTH, *La Conception de la liberté*, p. 50 ff.

[280] Adversarii săi nu puteau fi origenişti. SHERWOOD a dezbătut problema, dar nu a trecut dincolo de această concluzie negativă; vezi *The Earlier Ambigua*, p. 193, n. 23.

[281] PG 91, 429 D.

Analogia dintre om şi lume, ameninţată de ideea corporalităţii sufletului, constă în relaţia lor comună cu o cauză imuabilă. Pentru întreaga creaţie, această cauză este Dumnezeu, în legătură cu Care ea se mişcă în mod natural, dar pentru om, ea este cauza substanţială a mişcării (τὸ κινητικὸν αἰτίον), neclintită în ea însăşi, dar în relaţie cu care se mişcă existenţa organică a trupului. Însă această cauză umană a mişcării, reprezentată în principiu de minte, poartă totodată chipul lui Dumnezeu, în relaţie cu care se mişcă omul întreg împreună cu întreaga creaţie. Fără statornicia din om, care este a chipului lui Dumnezeu din el, omul nu ar reflecta cu adevărat lumea în relaţia ei cu Dumnezeu, ca primă Cauză. Nu ar sluji cu adevărat ca microcosmos – înţeles ca mediator, am putea adăuga noi.[283]

Într-un alt pasaj mai scurt – în *Amb* 10 –, accentul se pune pe aspectul opus, dar implicaţiile sunt aceleaşi. Aici sunt scoase în evidenţă posibilităţile de mediere ale omului, dar ideea de microcosmos este implicită. Tonul este negativ, căci contextul reprezintă un avertisment împotriva dezbinării cauzate de om atunci când se întoarce spre lumea materială şi nu spre Dumnezeu. Ceea ce se scoate însă în evidenţă este poziţia de mijloc a omului, aşa cum este reprezentată de sufletul uman. Prin simţuri omul este în relaţie cu materia, iar prin minte, cu Dumnezeu. Omul are de ales încotro îşi va întoarce atenţia şi, în acest sens, el trebuie să se elibereze de dependenţa lui de materie. Această eliberare de materie în favoarea relaţiei divine implică însă, la Sfântul Maxim, o structurare corectă a omului ca totalitate, care este premisa lucrării sale de mediator. Omul fiind un microcosmos, poziţia lui mediatoare îl va tenta întotdeauna să se rupă de Dumnezeu, aşa cum a fost tentat Adam odată, dar nu-l va priva de misiunea lui ordonatoare şi unificatoare în cadrul universului, în relaţie cu care el îşi poate chiar dezvolta asemănarea cu Sfânta Treime.[284]

Acest ultim fapt este pe deplin evidenţiat într-un al treilea pasaj, care poate servi ca exemplu-cheie de utilizare a ideii de om ca microcosmos şi ca mediator. Acest pasaj este prima secţiune din *Amb* 41 (PG 91, 1304 D-1313

---

[282] Deoarece interesul nostru aici se concentrează asupra modului în care este folosită analogia dintre om şi lume, lăsăm la o parte problema mutabilităţii morale şi ontologice, deşi aceasta este o temă importantă în atenţia Sfântului Maxim. Cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 193 f.

[283] Vezi *Ep* 6; PG 91, 429 B-432 A.

[284] Vezi *Amb* 10; PG 91, 1193 C-1196 B.

B), care se ocupă în întregime de următoarea problemă: cum pot fi depășite cinci diviziuni (διαιρέσεις) fundamentale – atât naturale, cât și nenaturale[285] –, caracteristice universului în care trăiește omul? Ni se spune clar, de la început, că această lucrare de reconciliere și unificare este o misiune încredințată de la început omului, dar împlinită de Hristos acum, în locul lui – din cauza căderii omului –, în așa fel, încât el trebuie să trăiască la înălțimea acestei împliniri și să participe activ la ea. În felul acesta, fără îndoială, se pune în prim-plan ideea omului ca mediator. Dar este uimitor cât de strâns se leagă această idee de prezentarea omului ca microcosmos – deși acest ultim concept nu apare explicit în text. Deocamdată vom lăsa deoparte aspectul medierii și ne vom concentra asupra aspectului microcosmic și numai spre sfârșitul acestui capitol ne vom întoarce la problema felului în care concepe Sfântul Maxim misiunea de mediere în sine.[286]

În primul rând, omul este prezentat aici ca fiind, în toate privințele, *la mijloc*, între extremele creației, cu care se află într-o legătură naturală. A fost adus la ființă ca un atelier atotcuprinzător, legându-le pe toate într-însul.[287] I s-a dat totodată puterea de reunire, datorită relației lui armonioase cu diferitele sale componente. Omul a fost adus la existență ca ultima dintre creaturile lui Dumnezeu, pentru că el urma să fie *legătura* (σύνδεσμος) naturală a întregii creații, mediind (μεσιτεύων) între extreme prin elementele propriei sale naturi.[288] Astfel, omul a fost chemat să aducă într-o singură unitate, în relație cu Dumnezeu-Cauza, cele ce erau în mod natural separate, începând cu propria sa diviziune rezumată în distincția dintre bărbat și femeie. Depășind această diferență strict umană, omul ar trebui să lase să se manifeste într-însul omul unitar, adică omul care există de fapt chiar și după cădere și care nu este divizat prin diferența dintre bărbat și femeie, pentru că el rămâne în legătură cu principiul (λόγος) comun al naturii umane.[289] Și de acolo el poate merge mai departe și poate să unească lumea în ea însăși și să o aducă la o relație armonioasă cu Dumnezeu.[290]

---

[285] Vezi în cap. II: 1 (p. 71 f.), mai sus, discuția noastră despre folosirea de către Sfântul Maxim a termenului διαίρεσις în acest text. Vezi și cap. VI: 6-10, mai jos, unde acest text servește drept bază a sistematizării.

[286] Problema medierii, adică a participării omului la opera de mediere, va atrage atenția noastră în cap. VI, întrucât această mediere coincide de fapt cu procesul de îndumnezeire.

[287] PG 91, 1305 A.

[288] 1305 B.

[289] 1305 CD.

[290] 1305 D-1308 C. Cf. cap. VI: 6-10 mai jos.

Aceasta a fost misiunea încredinţată omului, pe care însă nu a împlinit-o. A eşuat în menirea sa şi a tăgăduit relaţia lui cu Dumnezeu. A preferat să-şi îndrepte mişcarea naturală spre lumea creată, care a fost ea însăşi strămutată, şi astfel omul a fost salvat numai de Hristos, Dumnezeu Întrupat, Care a împlinit funcţia unificatoare şi mediatoare a omului, fiind El Însuşi om în relaţie autentică cu Dumnezeu. Asupra acestui punct, Sfântul Maxim stăruie mai mult, arătând felul în care Hristos a împlinit această misiune.[291] Şi o rezumă încă o dată, încheind cu afirmaţia că Hristos a demonstrat astfel că întreaga creaţie este una, ca un om nou, ca să spunem aşa, împlinită prin reunirea tuturor membrelor ei şi tinzând spre sine însăşi într-o totalitate a existenţei, conform unui principiu simplu şi imuabil: aducerea din nimic la existenţă, care reuneşte de la început întreaga creaţie a lui Dumnezeu, în pofida diferenţelor ei.[292] Împlinirea lucrării de mediere nu încalcă astfel niciodată principiul fundamental al prăpastiei dintre Creator şi creaţie.[293] Omul ca microcosmos este o făptură printre făpturi.

Un al patrulea text este *Myst* 7, în care ideea de microcosmos apare din nou în prim-plan. Conceptul de om ca mediator este prezent implicit, însă, din cele examinate deja, putem trage concluzia că ideea de microcosmos tinde să fie dezvoltată de Sfântul Maxim astfel, încât să ducă la conceptul de univers ca om cosmic, ideea de μακράνθρωπος. În *Myst* 7, acesta este punctul de pornire. Aici, ca şi în restul lucrării, Sfântul Maxim se referă la „un bătrân", care a dat o interpretare mistică Sfintei Liturghii şi ale cărui idei el doar le reproduce şi le elaborează.[294] Printre aceste idei este una care spune că atât Sfânta Scriptură (cap. 6), cât şi universul se pot numi om. Să vedem cum se dezvoltă elementele acestui ultim concept şi cum este elaborată analogia dintre om şi lume.

Capitolul începe cu ideea de *makranthropos* şi numai de acolo se îndreaptă direct către aspectul opus, microcosmosul.[295] Analogia este apoi prelucrată într-un fel care ne reaminteşte de Nemesius, căci la ambii scriitori se presupune un anumit dualism; aşa cum lumea este alcătuită din cele văzute şi cele nevăzute, tot aşa şi omul este alcătuit din trup şi suflet. Iar această constituţie duală a ambilor face să se reflecte unul într-altul, dar mai trebuie adăugat că lucrurile inteligibile din lume reprezintă sufletul, aşa cum sufletul reprezintă lucrurile inteligibile din om, iar lucrurile sensibile ale lumii sunt tipul trupului, aşa cum trupul este tipul lucrurilor sensibile din om. Şi aşa cum sufletul este prezent în trup, la fel şi lumea inteligibilă este prezentă în lumea sensibilă.[296] Astfel, fiecare formează o unitate caracteristică în diversitate, aşa încât, precum există un singur om alcătuit din suflet şi trup, legate în unitatea lor, tot aşa există o singură lume, alcătuită din aceste două elemente diferite.[297]

---

[291] 1308 C-1309 D.

[292] Vezi studiul nostru asupra ideii de *creatio ex nihilo* la Sfântul Maxim, cap. II: 1 mai sus.

[293] Vezi 1312 AB.

[294] Cine este acesta – dacă nu o ficţiune literară – e greu de precizat. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 8 f., a atras atenţia noastră asupra faptului că se fac referiri la o asemenea persoană nu doar în *Liber asceticus*, ci şi în *Ambiguorum liber*. El îl menţionează pe Sofronie, ca o sugestie posibilă, şi mai putem adăuga că existenţa unui *Comentarius liturgicus*, neautentic atribuit lui, este cel puţin o indicaţie că a existat o tradiţie creştină care îl plasa pe Sofronie în rândul comentatorilor Sfintei Liturghii. VON BALTHASAR, KL^2, p. 365, consideră totuşi că problema nu este rezolvată.

[295] PG 91, 684 D-685 A.

Dar caracterul separat al fiecărui element nu trebuie să fie atât de accentuat, în nici unul dintre cazuri, încât să fie ameninţată unitatea lor, iar aceasta este protejată printr-un principiu (λόγος) care nu permite ca acest lucru să se întâmple. Căci există o anumită afinitate între toate, datorită căreia Cauza fiinţelor create este prezentă mistic într-un mod variat, păstrându-le şi unindu-le în acelaşi timp pe toate, astfel încât ele rămân neamestecate şi nedespărţite.[298] Când este urmat acest principiu, întreaga lume poate aştepta o schimbare finală, eshatologică, o zi în care lumea moare ca un om, şi atât omul, cât şi lumea vor trece prin experienţa unei învieri în care dualismul este în sfârşit depăşit, în aceea că trupul este total unit cu sufletul, iar lucrurile sensibile cu cele inteligibile.[299]

Prin urmare, printre analogii mai există aceea a unei învieri similare, finale. Se subliniază însă faptul că omul trebuie să aibă grijă să nu-şi îndrepte atenţia spre trup, ci să poarte grijă de suflet pe cât posibil, căci el este mai înalt şi mai valoros şi trebuie să prevaleze în relaţia cu Sfânta Scriptură, cu lumea şi cu omul.[300] Prin urmare, o condiţie preliminară a lucrării de unificare este aceea de a fi păstrată ordinea corectă a lucrurilor, şi în aceasta constă funcţia omului ca mediator. Astfel, chiar şi în acest text, există o referire indirectă la misiunea omului.

---

[296] PG 91, 685 A.

[297] *Loc. cit.*

[298] 685 B. Remarcaţi aici cum se reflectă convingerile hristologice în domeniile interrelaţionate ale cosmologiei şi antropologiei.

[299] 685 C.

[300] 685 D.

Omul mediator

Am văzut prin felul în care este folosită, cât de centrală este ideea de om ca microcosmos la Sfântul Maxim, deşi nu apare explicit în prea multe texte. Care este motivul principal? Din ceea ce am văzut până acum prin analiza textelor, răspunsul pare destul de accesibil. Într-o teologie în care gândirea hristologică funcţionează ca paradigmă pentru înţelegerea lumii şi a omului, antropologia trebuie să apară ca zaua decisivă de legătură. Numai o înţelegere a omului ca centru al universului creat poate pune într-o dreaptă lumină implicaţiile cosmice ale poziţiei şi lucrării de reconciliere ale lui Hristos, cel puţin în contextul gândirii greceşti. Iar într-o teologie care afirmă relaţia reciprocă dintre Întrupare şi îndumnezeire, trebuie să existe neapărat o relaţie strânsă între această îndumnezeire a omului şi transfigurarea lumii, aşa cum am văzut în extrasele din *Amb* 41 şi *Myst* 7.

Totuşi, în gândirea Sfântului Maxim, Întruparea reprezintă aspectul diferenţierii şi al limitării, în timp ce îndumnezeirea reprezintă aspectul unirii – aspect pe care l-am văzut reflectându-se fidel în întregul sistem cosmologic –, şi astfel ideea de om ca microcosmos, reflectând lumea în diversitatea ei, trebuie să se combine firesc în scrierile Sfântului Maxim cu ideea de om ca mediator, care uneşte într-însul toate diferenţierile fără a le altera integritatea. Dar această lucrare de mediere şi unificare este, în acelaşi timp, rodul relaţiei omului cu Dumnezeu, al faptului că el este creat după Chipul dumnezeiesc. Căci şi restabilirea ordinii autentice (în om prin stăpânirea minţii care poartă chipul), şi lucrarea de mediere depind de guvernarea principiilor mai înalte, în raport cu care se mişcă lumea aflată în transformare, iar aceasta duce, în cele din urmă, la Dumnezeu, Care le ţine pe toate împreună într-o unitate diversificată. Astfel, ideea de om ca mediator este o expresie foarte adecvată a direcţiei întregii teologii a Sfântului Maxim. Dar ce sunt atunci elementele contrare care trebuie reconciliate prin lucrarea de mediere a omului şi cum se reconciliază ele? Trebuie date aici, la sfârşitul acestei secţiuni, câteva indicii ca răspuns la întrebare. Vom face acest lucru raportându-ne la textul din *Amb* 41, pe care l-am menţionat deja, în primul rând pentru că aici răspunsul este cel mai bine elaborat, dar şi pentru că acest pasaj arată cum funcţionează poziţia microcosmică a omului în acest context.

Sfântul Maxim distinge cinci „împărţiri" pe care omul trebuie să le depăşească. Cea dintre inteligibil şi sensibil este doar una dintre ele – a doua. Celelalte sunt: 1) între natura creată şi cea necreată; 3) între cer şi pământ, în cadrul creaţiei sensibile; 4) între rai şi lumea locuită de oameni, în sfera pământească şi 5) între bărbat şi femeie, în cadrul umanității.[301] În toate aceste cazuri omul are o funcție specifică. El trebuie să înceapă cu propria împărțire, a cincea, care, după Sfântul Maxim, este contrară intenției divine originare în privința omului. Întrucât această împărțire este susținută printr-o relație între sexe caracterizată prin poftă, ea trebuie depășită prin stabilirea unei relații nepătimaşe, în care se manifestă principiul comun doar naturii umane şi care se stabileşte în Hristos prin naşterea Sa dintr-o Fecioară.[302] A patra diviziune se tămăduieşte prin comportamentul sfânt al omului, care face din rai şi din pământul locuit un singur teritoriu comun. A treia împărțire se depăşeşte printr-o viețuire asemenea îngerilor, pe cât îi este omului cu putință, care îl aşază pe om pe o traiectorie îndreptată cu totul spre Dumnezeu.[303] Dar, de îndată ce omul a dobândit astfel o cunoaştere asemenea îngerilor, astfel încât nu mai există nici o diferență între a cunoaşte şi a nu cunoaşte, omul poate reconcilia şi împărțirea dintre lumea sensibilă şi lumea inteligibilă. În această stare el viețuieşte prin har într-o comuniune intimă cu Dumnezeu, care duce până la urmă şi la depăşirea ultimei diviziuni, la unirea mistică cu Dumnezeu – deşi, desigur, fără nici o identificare ontologică.[304] Aşadar, se pune un accent deosebit pe funcțiile „gnostice", participând împreună cu Dumnezeu la păstrarea împreună a universului prin principiile contemplate ale ființării. Îndumnezeirea şi medierea coincid la nivel cosmic, iar temelia amândurora este faptul că omul este o ființă rațională şi ca atare, poartă în sine chipul lui Dumnezeu.

B. Căderea omului şi consecințele ei

1. Adam şi starea originară a omului

Mai există încă o serie de aspecte ale antropologiei care nu au fost tratate până acum: starea originară a omului, căderea, consecințele căderii etc. Ele vor fi însă discutate cel mai adecvat în lumina interpretării relatării biblice a creației și căderii omului de către Sfântul Maxim. Căci tocmai în cadrul unei astfel de tradiții exegetice – mult mai mult decât în sfera considerațiilor filozofice – se plasează opiniile sale asupra acestor probleme.

---

[301] PG 91, 1304 D-1305 A.

[302] Vezi PG 91, 1305 C şi 1309 A.mai vezi cap. VI: 6, pp. 410-417 mai jos.

[303] 1305 D. Vezi, mai departe, cap. VI: 7-8, pp. 420-438 mai jos.

[304] 1308 AB. Vezi, mai departe, cap. VI, pp. 438-469 mai jos.

Starea primară fericită

Ar trebui mai întâi să ne întrebăm cum concepe Sfântul Maxim omul în starea sa originară. Ar mai trebui, desigur, să ne întrebăm ce însușiri cuprinde chipul lui Dumnezeu din om, atunci când este încă neafectat de păcat și de consecințele lui. Răspunsul e dat de combinarea elementelor extrase din diferite texte. Astfel, aflăm că Adam se bucura de libertate spirituală[305], pe care era capabil să o folosească în comuniune cu Dumnezeu, căci el avea și o capacitate pentru plăcerea duhovnicească[306]; mai mult era liber față de păcat[307] – sau poate mai bine spus, era fără (ψιλός) păcat, căci el nu dobândise niciodată acea nepăcătuire actualizată pe care a arătat-o Hristos, noul Adam[308] – și era incoruptibil, de vreme ce el nu păcătuise încă și nu căzuse pradă stricăciunii fizice.[309] Pentru acest ultim motiv el se supunea doar legii „venirii la existență" (γένεσις), lege care se armoniza cu principiul naturii sale, dar nu și legii nașterii fizice (γέννεσις) care urmează unei relații sexuale, introduse după cădere[310] ca mijloc de conservare relativă și echivalent al morții, semnul final al coruptibilității umane.[311] În sfârșit, într-o discuție asupra exprimării Sfântului Grigorie de Nazianz – că primul om a fost gol în simplitatea lui și în viața lui neartificială și nu avea nevoie de îmbrăcăminte[312] –, Sfântul Maxim elaborează ideea că Adam era gol, nu în sensul că nu avea trup și carne, ci în sensul că era liber de ceea ce face ca trupul uman să fie greoi, muritor și opac. Putea trăi fără ajutorul tehnicii umane și fără vreo îmbrăcăminte, fiindcă trăia în starea de nepătimire (ἀπάθεια), și nu era nevoie să se rușineze și nici nu era supus extremelor de frig sau cald.[313] Era nepătimitor prin har, liber de necesitățile cauzate de situații exterioare și înțelept, căci el se bucura de o cunoaștere (γνῶσις) mai presus de sfera contemplării pur naturale.[314]

---

[305] *Amb* 42; PG 91, 1316 D.

[306] *Thal* 61; CCSG 22, p. 85.

[307] *Amb* 42; PG 91, 1317 A.

[308] *Amb* 31; PG 91, 1276 C.

[309] *Amb* 42; 1317 AB.

[310] Ar mai trebui notat că Sfântul Clement al Alexandriei considera deja reproducerea sexuală ca o consecință a căderii; vezi *Strom.* 3. 17; GCS Clem. 2, p. 243.

[311] Vezi *Amb* 31; PG 91, 1276 C; 42; 1316 B- 1317 C și *Thal* 61; CCSG 22, p. 85 și 93. În ce privește *Thal* 61, unde termenul γένεσις se folosește pentru a indica felul în care oamenii sub păcat vin la existență, iar termenul γέννεσις, pentru nașterea fără de păcat a lui Hristos, mai trebuie observat că, după părerea Sfântului Maxim, relația sexuală este calea rânduită pentru venirea la existență (modul lor de γένεσις) a ființelor umane după cădere, și poate fi numită astfel o γένεσις καθ ἡδονήν, în timp ce Hristos a luat asupra Sa, de bunăvoie, nașterea potrivit modului omenesc, însă fără relație sexuală, indicând astfel starea originară a omului. Vom discuta mai târziu consecințele acestei învățături.

[312] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or.* 45, 8; PG 36, 632 C.

Așadar, putem recunoaște că Sfântul Maxim descrie destul de elocvent starea originară fericită a omului. Acest lucru a fost observat de mulți teologi. Însă problema care rămâne este cât de mult implică ea participarea primului om la toate binecuvântările cerești care sunt făgăduite păcătoșilor mântuiți în lumea ce va să vină. Cu alte cuvinte, trebuie să ne întrebăm în ce fel concepe Sfântul Maxim procesul mântuirii și îndumnezeirii: doar ca restaurare a stării originare a omului? Sau, altfel, cum își imaginează el o dezvoltare a omenirii care întrece orice l-a caracterizat pe om la început?

Heintjes adoptă o poziție extremă în discuția acestui aspect, susținând că Sfântul Maxim crede că Adam dobândise deja asemănarea divină desăvârșită, întrucât el se dăruise liber lui Dumnezeu.[315] Aceasta însă nu poate fi decât rezultatul unei înțelegeri eronate a exprimării Sfântului Maxim, căci, potrivit cuvintelor Sfântului, asemănarea desăvârșită și îndumnezeirea sunt, în mod clar, puse în fața omului ca *scop,* în virtutea creării lui după chipul lui Dumnezeu. Adam putea împlini acest scop doar printr-o decizie a voinței sale libere.[316] Și, după Sfântul Maxim, Adam a eșuat în calea lui, pentru că a luat imediat decizia greșită (ἅμα τῷ γενέσθαι).[317] Disdier este mai aproape de adevărul textelor, subliniind că ceea ce Dumnezeu i-a comunicat omului la început era o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu, legată de o dorință și de o dragoste pentru El, dar el continuă și se hazardează în a spune că Sfântul Maxim l-ar fi putut considera pe Adam întemeiat într-o stare de cunoaștere mistică.[318] Dar nu este aceasta iarăși o exagerare? Căci, la Sfântul Maxim, viața duhovnicească culminează în ceva mai presus de γνῶσις, într-o unire mistică cu Dumnezeu în iubire.[319]

---

[313] *Amb* 45; PG 91, 1353 AB.

[314] *Ibid.*; 1353 CD.

[315] HEINTJES, BiNJ 6 (1943), p. 65 f., cu ref. La *Amb* 42; PG 91, 1345 D-1348 A.

[316] Vezi *Amb* 42; PG 91, 1345 D.

[317] *Thal* 61; CCSG 22, p. 85. Cf. BLOWERS, *op. cit.*, p. 171 f., n. 154.

[318] DISDIER, EO 29 (1930), p. 305 și n. 2.

[319] Vezi mai departe cap. VI: 11 mai jos, despre procesul de îndumnezeire.

În sfârşit, Sherwood se simte obligat, la un moment dat, să tragă concluzia că, cel puţin uneori, Sfântul Maxim gândeşte pur şi simplu în termenii identităţii dintre început şi sfârşit – în ciuda respingerii clare a mitului origenist al unei henade primare a fiinţelor raţionale, în care mântuirea constă într-o întoarcere la unitatea originară în Dumnezeu. Acest aspect este cu atât mai surprinzător, cu cât este vorba exact despre ideea identităţii dintre început şi sfârşit, care a fost anatemizată, ca eroare origenistă, în anatema a XV-a a lui Iustinian, după cum a arătat şi Sherwood.[320] Sherwood mai adaugă însă că Sfântul Maxim respinge origenismul la un nivel mai adânc decât acesta, şi nu este afectat de utilizarea mai mult sau mai puţin întâmplătoare a argumentării ciclice. Se mai poate adăuga faptul că identificarea începutului cu sfârşitul, de felul celei pe care o întâlnim de exemplu în *Amb* 7, unde începutul şi sfârşitul a toate sunt identificate cu intenţia, respectiv cu scopul lor[321], nu implică în mod necesar ideea de simplă restituire, căci intenţia şi scopul sunt termeni care se referă la realităţi care le transcend. Şi dacă Dumnezeu este văzut ca scop al omului, şi totodată ca început şi sfârşit al său, Sfântul Maxim trebuie să se fi gândit că Dumnezeu, ca început, stabileşte o distanţă şi o diferenţă faţă de El Însuşi, oferind, în acelaşi timp, posibilitatea transcenderii ei. Această diferenţă este însăşi premisa mişcării către El, ca scop final; ea se aplică omului primar şi nu va fi niciodată abandonată decât în sens mistic.[322]

Sfântul Maxim proslăveşte oare starea lui Adam, pentru a oferi o imagine clară a stării viitoare binecuvântate a omului îndumnezeit? Nimic nu poate fi mai departe de adevăr. Am putea suspecta, mai degrabă, că face acest lucru pentru a sublinia posibilităţile nelimitate ce ne stau înainte, atunci când omul este restaurat, în Hristos, la statura de chip al Său, şi este chemat să-şi urmeze în har scopul divin, începând de la punctul în care Adam nu a mai izbutit să facă acest lucru.

Această întrebare se leagă însă şi de problema relaţiei Sfântului Maxim cu unii dintre predecesorii săi, pentru care conceptul de creaţie dublă este deosebit de important, raportat la starea originară a primului om şi la problema restaurării. De aceea, întrebarea următoare ar trebui să fie: cum consideră Sfântul Maxim această idee?

---

[320] SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 91, n. 40 şi 86 cu n. 34.

[321] PG 91, 1073 C. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 91, n. 40 citează acest text.

[322] Vezi cap. II mai sus, şi SHERWOOD, *op. cit.*, p. 95, n. 49, unde ultimul remarcă uneori o diferenţă la Sfântul Maxim între limită (πέρας) şi scop (τέλος).

Ideea dublei creaţii la predecesorii Sfântului Maxim

Ideea unei duble creaţii se întâlneşte deja la Filon, ca o interpretare a dublei relatări biblice de la Geneză 1 şi 2. Astfel, Filon face deosebire între omul ideal, creat după chipul lui Dumnezeu (Fac. 1, 27), şi omul trupesc, făcut din pământ (Fac. 2, 7). Primul om este mai mult sau mai puţin identificabil cu ideea de om, fiind doar obiect al gândirii, necorporal, incoruptibil, nici bărbat, nici femeie, pe când al doilea, omul empiric, alcătuit din materie (adică din πλάσμα), este obiectul percepţiei simţurilor, este alcătuit din trup şi suflet, este muritor şi este fie bărbat, fie femeie.[323] Cel dintâi aparţine lumii inteligibile, iar cel de al doilea lumii sensibile.[324] Nu se presupune aici nici o cădere înainte de a doua creaţie, aşa cum a fost mai târziu interpretarea lui Origen, dar există un puternic dualism platonic în gândirea lui Filon. Acest dualism însă tinde să coincidă cu cel al divinului şi umanului, în sens biblic, căci omul făcut după chipul lui Dumnezeu este, pentru Filon, şi un aspect al Logosului (care conţine raţiunile - λόγοι).[325]

Concepţia lui Filon despre creaţia dublă a fost preluată de Origen, dar dezvoltată într-o direcţie diferită. Pe de o parte, i-a dat un caracter mai creştin, schimbând deosebirea lui Filon dintre omul ideal şi omul corporal într-o distincţie paulină dintre omul lăuntric şi omul din afară, cel dintâi fiind identificat cu sufletul sau, mai ales, cu mintea. Dar, pe de altă parte, este bine ştiut că el a combinat această idee cu mitul unei căderi preistorice a lumii inteligibile, astfel încât a considerat că această lume a fost adusă la existenţă prin prima creaţie, în timp ce a doua creaţie s-a petrecut atunci când minţile (νόες) căzute sau transformat în suflete, astfel încât au avut nevoie de trupuri pentru edificarea lor spirituală.[326] Există, aşadar, şi la Origen, un om făcut (*factus)* după chipul lui Dumnezeu, care a fost creat mai întâi, şi un al doilea om, care este alcătuit din materie (*plasmatus*). Cel dintâi era nevăzut, necorporal, necorupt, nemuritor; cel de al doilea, corporal, văzut etc.[327] Apoi primul om era gen masculin şi gen feminin, ceea ce înseamnă, în interpretarea alegorică a lui Origen, că el poseda două elemente constitutive ale omului nostru lăuntric, şi anume mintea şi sufletul, în timp ce al doilea om constă în bărbat şi femeie.[328] Evident, pentru Origen, doctrina dublei creaţii promovează o concepţie a lucrării complete a mântuirii omului, în sensul unei simple restituiri şi întoarceri la unitatea originară.

---

[323] Vezi Filon, *De opif. mund.* 134; COHN&WENDLAND, I, p. 46 f., şi *Leg. Alleg.* 1, 31; p. 68 f.; cf. WOLFSON, *Philo* I, p. 310.

[324] Cf. DANIÉLOU, *Sacramentum Futuri*, Paris 1950, p. 46 f., care, de asemenea, consideră că Sfântul Apostol Pavel, în 1 Cor., poate să fi reacţionat împotriva acestui fel de înţelegere.

[325] Acest lucru este în mod special accentuat de DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, p. 173.

[326] Cf. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, p. 149.

[327] Origen, *In Gen., hom.* 1, 13; GCS Orig. 6, p. 15.

Evagrie, care este unul dintre cei mai reprezentativi scriitori ai tradiţiei origeniste, îl urmează, desigur, pe Origen, în interpretarea lui generală. Această concluzie se poate trage şi direct, şi indirect. Aşadar, şi pentru el există o cădere preistorică, ce este definită ca ieşire a fiinţelor inteligibile din unitatea originară[329], şi apoi o a doua creaţie, realizată de Dumnezeu, dar datorată celui rău.[330] Prima creaţie este a intelectelor (νόες)[331], a doua este alcătuirea naturii trupurilor noastre de către Hristos.[332] O descriere detaliată a căderii, cauză a acestei a doua creaţii, ca dezintegrare a minţii (νοῦς) originare, este dată explicit în *Epistola către Melania.*[333] Prin urmare, poziţia lui Evagrie este evidentă, iar dezvoltarea spirituală este concepută de el ca întoarcere a fiinţelor inteligibile la o unitate originară, concepţie care a fost unul dintre principalele puncte de acuzare a origeniştilor.

Printre Sfinţii Părinţi capadocieni, Sfântul Grigorie de Nyssa a fost cel mai clar influenţat de primii scriitori alexandrini. Nu este deci surprinzător să-l găsim şi pe el luptându-se cu problema unei duble creaţii. Concepţia sa este însă foarte mult diferită de cea a lui Origen, încât rămîne de discutat dacă el promovează sau nu creaţia dublă, în sensul real al cuvântului. După cum a arătat W.Völker, Sfântul Grigorie se apropie foarte mult de Filon, pe care îl urmează atunci când se referă la starea ideală a omului, din Fac. 1, şi la omul empiric, din Fac. 2.[334] Ne îndoim însă că s-ar putea vorbi despre o creaţie reală în primul caz, căci acest om ideal – care nu este încă Adam, ci specia omului – există numai în preştiinţa lui Dumnezeu[335], dar ca tip de umanitate, care va fi realizată în trupul lui Hristos. Există, aşadar, pentru

---

[328] Cf. CROUZEL, *op. cit.*, p. 153.

[329] Vezi, de ex., Evagrie, *Cent. gnost.* 1. 51; în PO 28, p. 41 f.; 6. 75; p. 249.

[330] *Cent. gnost.* 6. 36; PO 28, p. 231 ff.

[331] *Cent. gnost.* 3. 24; PO 28, p. 107.

[332] *Cent. gnost.* 3. 26; PO 28, p. 107; cf. GUILLAMONT, *Les „Kephalaia Gnostica"*, p. 109.

[333] Vezi FRANKENBERG, *Euagrius Ponticus*, p. 617. A doua parte a textului siriac a acestui tratat, necunoscută lui Frankenberg, a fost publicată de G. VITESTAM, *Seconde partie du traité, qui passe sous le nom de „La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne"*. Publiée et traduite d'après le manuscrit du British Museum Add. 17192. (Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 1963-1964:3.) Lund 1964.

[334] VÖLKER, *Gregor von Nyssa*, p. 64 cu ref.

[335] *De hom. opif.* 16; PG 44, 185 B şi 23; 204 D; cf. VÖLKER, *op. cit.*, p. 64, n. 4.

Sfântul Grigorie un om ideal, după chipul lui Dumnezeu, care este, de fapt, tipul viitoarei umanităţi fericite. Acest om nu se diferenţiază după sex („bărbat şi femeie i-a făcut pe ei", din Fac. 1, 27, este înţeleasă ca o adăugare). Pe de altă parte, „a doua" creaţie divide umanitatea în bărbat şi femeie, deşi acest lucru nu schimbă caracterul presexual al chipului divin din acest „al doilea" om, căci distincţia de sex din crearea lui Adam este făcută de Dumnezeu în perspectiva căderii viitoare.[336]

La Sfântul Grigorie de Nyssa cel puţin, nu găsim nici o idee a căderii dintre prima şi a doua creaţie. Mai mult, „prima creaţie" este văzută ca prefigurare a unei viitoare umanităţi fericite. Căderea decisivă se petrece *după* cea de a doua creaţie, deşi aceasta din urmă este realizată în perspectiva căderii. În felul acesta, Sfântul Grigorie poate combina descrierea unei stări originare a creaţiei primului om empiric – care este, el însuşi, numai un reprezentant al tuturor generaţiilor viitoare –, cu anticiparea stării fericite ce va veni, aşa cum se realizează ea prin Hristos. Astfel, viaţa la început era simplă, după Sfântul Grigorie, iar materia – căci a fost şi va fi materie – era uşoară şi transparentă, iar omul avea trup spiritual, era nestricăcios, transparent, nemuritor şi respira nepătimire, puritate şi absenţa sexualităţii.[337] Întrucât aceasta este şi descrierea stării viitoare, putem fi tentaţi să tragem concluzia că şi Sfântul Grigorie concepe dezvoltarea spirituală a omului numai ca pe o reîntoarcere. Dar dacă avem în vedere că „prima creaţie" este, într-o măsură mai mare sau mai mică, doar o anticipare, vom vedea că omul din Adam, omul empiric, dintr-un punct de vedere nu se va mai întoarce niciodată la o stare originară, care a fost a lui, întrucât el nu a avut niciodată experienţa vieţii umane ideale a primei creaţii. Acesta pare să fie motivul pentru care Adam este întotdeauna considerat asemenea tuturor celorlalţi oameni.[338]

Oricare ar fi concluzia la care se poate ajunge în legătură cu această problemă, şi anume dacă Sfântul Grigorie de Nyssa promova sau nu, în realitate, ideea unei creaţii duble, trebuie să recunoaştem că la el, acest concept a fost cel puţin modificat în aşa măsură, încât ideea unei dezvoltări duhovniceşti, care merge dincolo de orice a experimentat deja omul, nu mai este exclusă. În plus, acest lucru este important pentru noi, întrucât tocmai asupra acestui punct şi Sfântul Maxim pare să-şi fi adus o contribuţie personală.

---

[336] Vezi BURGHARDT, *The Image of God in Man*, p. 139 şi VÖLKER, *op. cit.*, p. 64 cu ref. Mai trebuie remarcat că Sfântul Grigorie îşi întemeiază ideea exclusiv pe Gen 1: 26 şi 27 şi nu pe Gen 2: 7; cf. G.B.LANDNER, „The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa", DOP 12 (1958), p. 83.

[337] Cf. GAÏTH, *La Conception de la liberté*, p. 52 ff.

[338] Pentru Sfântul Grigorie el este simplu, primul om care a păcătuit. Despre această problemă, vezi discuţia la GAÏTH, *op. cit.*, pp. 111- 117, în special p. 115 f., care a arătat originalitatea Sfântului Grigorie în acest punct.

„Veşmintele de piele"

Dar înainte de a-l compara pe Sfântul Maxim cu predecesorii săi, mai trebuie să adăugăm câteva observaţii cu privire la o altă idee, strâns legată de cea a dublei creaţii: interpretarea literală a expresiei „veşmintele de piele" de la Fac. 3, 21. Din textele lui Origen care sunt la dispoziţia noastră este greu să-ţi dai seama dacă aceste veşminte erau trupurile ca atare – deşi el subliniază că veşmintele au fost luate de la animale, că erau pentru păcătoşi şi indicau efemeritatea şi fragilitatea omului căzut[339], şi argumentează că această interpretare este mai bună decât cea a lui Platon, aceea că sufletele şi-au pierdut aripile şi au căzut.[340] Dar un număr mare de teologi care l-au contestat mai târziu confirmă în mod unanim că a făcut această identificare. Întâlnim polemici împotriva ei la Sfinţii Metodie, Epifanie şi în alte documente antiorigeniste.[341] Aşadar, este destul de clar că această interpretare a fost considerată ca fiind legată de doctrina preexistenţei sufletelor şi a căderii preistorice, şi, de asemenea, de cea a pierderii chipului divin din om după cădere.[342]

Totuşi, Evagrie – principalul reprezentant al origenismului de mai târziu – nu oferă nici un text în care să se găsească în mod special aceeaşi interpretare, deşi el crede într-o stare fericită de simplitate a minţii.[343] Sfântul Macarie, pe de altă parte, îl urmează îndeaproape pe Origen, interpretând veşmintele ca trupul în sine.[344]

---

[339] Vezi Origen, *In Lev. hom.* 6, 2; GCS Orig. 6, p. 362, 14 ff. Aşa cum a arătat J QUASTEN, „A Pythagorean Idea in Jerome", AJPh 63 (1942), pp. 207-215 – în privinţa Fericitului Ieronim –, această interpretare conţine o referire la ideea pitagoreană că lâna este un simbol al morţii, întrucât ea provine de la un animal destinat să moară, principiu deschis diferitelor grade de spiritualizare; cf. BURGHARDT, „Cyril of Alexandria on «Wool and Linen»", *Traditio* 2 (1944), p. 486.

[340] *Contra Cels.* 4. 40; GCS Orig. 1, p. 313 f., 25 ff.

[341] Vezi Metodie, *De resurr.* 1. 29; GCS, p. 258; şi indirect, într-un citat lung, în Epifanie, *Paraion*, în special în 64, 47; GCS, Epiph. 2, p. 472 f.; şi, mai departe, Epifanie, *ibid.*, p. 64, 4, 9; p. 412, 12-15 şi *Ancoratus* 62; GCS Epiph. 1, p. 74 f. Pentru alte documente, vezi GUILLAMONT, *Les „Kephalaia gnostica"*, pp. 89 (Epiphanius-Epifanie) şi 90 (Jerome-Fericitul Ieronim).

[342] Vezi GUILLAMONT, *op. cit.*, p. 109, n. 131.

[343] Vezi discuţia noastră despre conceptul de minte, pp. 107-113 mai sus.

[344] Vezi Macarie cel Mare, *Hom. in Gen.*; PG 10, 1400 C- 1404 C.

O interpretare alegorică pe linia lui Origen a „veşmintelor de piele" – deşi într-o formă modificată, alcătuită de Metodie[345] – se va găsi însă la Sfântul Grigorie de Nyssa, la care această speculaţie devine centrală. Desigur că pentru el veşmintele nu sunt trupurile ca atare – căci respinge preexistenţa sufletelor –, ci o anumită însuşire a naturii noastre trupeşti de după cădere, un temperament trupesc, diferit de cel al omului primei creaţii.[346] Sfântul Grigorie este de acord cu Origen în privinţa afirmaţiei fundamentale că „pielea" simbolizează ceea ce are omul în comun cu animalele, iar veşmintele sunt astfel ceea ce s-a adăugat omului ca rezultat al experienţei lumii înconjurătoare, prin simţurile împătimite. Ele includ tot ce ţine de natura animală – Sfântul Grigorie însuşi menţionează relaţia sexuală ca mijloc de procreare şi toate caracteristicile trupeşti ale diverselor vârste ale vieţii omului.[347] Căderea a dus, prin plăcere, la ruşine şi frică, iar la sfârşit, la acoperirea omului cu aceste veşminte, pe care Sfântul Grigorie le numeşte moarte şi care sunt un semn al efemerităţii prezente a omului.[348] Sexualitatea este semnul cel mai proeminent al existenţei lor, după Sfântul Grigorie care, din motive personale, a adoptat o atitudine negativă faţă de căsătorie. Dar el presupune o natură trupească rafinată înainte de cădere – veşminte de lumină[349] –, reînnoită în Hristos[350], şi o împlinire posibilă a destinului umanităţii mai presus de diferenţierea sexuală, în acord cu această natură trupească superioară.[351]

Întâlnim însă o formă şi mai modificată a aceleiaşi speculaţii, la Sfântul Grigorie de Nazianz, care arată că interpretarea alegorică a „veşmintelor de piele", pe linia lui Origen, nu este legată în mod necesar de negativismul particular al Sfântului Grigorie de Nyssa, în raport cu viaţa sexuală. Sfântul Grigorie de Nazianz afirmă doar că rigiditatea şi greutatea specifice trupului uman, după cum toţi ştim, poate fi o consecinţă a căderii, simbolizată prin „veşmintele de piele", dar că trupurile noastre de astăzi nu sunt totuşi foarte diferite de ceea ce a avut omul înainte de cădere.[352]

---

[345] Vezi *De resurr.* 1 38-39; GCS, p. 281 ff.

[346] Cf. LADNER, *art. cit.*, p. 88 f.

[347] Vezi *De anim. Et resurr.*; PG 46, 148 C-149 A; cf. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 55 f.

[348] *De virg.* 12; JAEGER 8, 1, p. 302.

[349] Corespunzând ideii mai vechi de veşminte de pânză; cf. QUASTEN, *art. cit.*, p. 212.

[350] Relaţia dintre această idee şi riturile baptismale a fost dezvoltată de DANIÉLOU, *op. cit.*, pp. 25-31.

[351] Cf. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 56 f.

[352] Vezi J. PLAIGNEAUX, *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*, Paris 1951, p. 426 f. Sfântul Chiril al Alexandriei considera veşmintele de lână simbol al morţii, dar nu

Sfântul Maxim și conceptul dublei creații

Care este acum relația Sfântului Maxim cu această tradiție a interpretării *Genezei*? Sherwood este de părere că Sfântul Maxim a acceptat ușor „doctrina dublei creații a Sfântului Grigorie [...] care argumentează în sens invers, de la starea omului în ceruri (Mt. 22: 30) la starea paradisiacă."[353] Am văzut deja că avem motive să ne îndoim dacă Sfântul Grigorie susține sau nu doctrina unei duble creații, în sensul real al cuvântului, întrucât starea primară a omului la care face referire reprezintă probabil mai mult o intenție divină decât o realitate stabilită.[354] Și am mai văzut că interpretarea Sfântului Grigorie de Nazianz – a cărui influență asupra Sfântului Maxim este cel puțin mai explicită decât cea a Sfântului Grigorie de Nyssa – reprezintă un element al aceleiași tradiții, dar într-o formă și mai modificată. De aceea, nu este deloc cazul să presupunem o acceptare ușoară a ideii dublei creații.

Există, de fapt, un text, *Thal* 1, în care Sfântul Maxim se apropie foarte mult de doctrina a unei creații duble în forma modificată pe care am întâlnit-o la Sfântul Grigorie de Nyssa și unde se referă explicit la Sfântul Grigorie ca învățător al său, chiar în privința acestui aspect. Întrebarea este dacă patimile cardinale stoice – dorința (ἐπιθυμία), pofta (ἡδονή), frica (φόβος) și întristarea (λύπη) – sunt rele în sine sau sunt rele doar prin reaua întrebuințare. Sfântul Maxim răspunde susținînd că patimile nu au fost create o dată cu omul, ci au intrat în partea irațională a sufletului după cădere. Totuși, ele pot fi bune dacă sunt întrebuințate în ascultare față de Hristos, iar acest lucru poate fi exemplificat cu fiecare din cele patru patimi menționate.[355] Vedem că interesul Sfântului Maxim este aici foarte asemănător cu cel al Sfântului Grigorie. Dar în acest text nu există nici o referire la caracterul trupesc al omului, nici cuvântul creație nu este folosit în legătură cu intrarea patimilor în viața omului. De fapt suntem lăsați să ghicim singuri cum au apărut aceste condiții secundare.

Asupra acestui ultim punct, *Thal* 61 dă însă mai multe informații. Acolo aflăm că pofta simțurilor și durerea nu au fost create o dată cu natura umană. Dar exista în om o capacitate pentru o altfel de poftă (ἡδονή), la ni-

---

pare să fi făcut vreo referire explicită la „veșmintele de piele" de la Fac. 3: 21; vezi BURGHARDT, *art. cit.*, p. 484.

[353] SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 91, n. 40.

[354] Vezi mai sus, p. 168.

[355] *Thal* 1; CCSG 7, p. 47 f. Pentru o reproducere a părții acestui text, vezi BLOWERS, *op. cit.*, p. 89, n. 172.

velul lui νοῦς, un fel de plăcere spirituală. Şi suntem informaţi că tocmai această capacitate a fost greşit întrebuinţată de către om şi întoarsă spre lumea sensibilă. Ea însăşi a fost astfel transformată în poftă nefirească. Atunci Dumnezeu, în providenţa lui, a pus în om durerea (ὀδύνη), drept consecinţă necesară şi corelativ al poftei simţurilor – din pricina căreia a fost şi legea morţii înrădăcinată în om.[356] Prin urmare, vedem că nu există în gândirea Sfântului Maxim ideea unei a doua creaţii reale, ci mai degrabă a unor consecinţe, introduse providenţial, ale întrebuinţării greşite de către om a capacităţii sale de a se bucura de plăcerea adevărată.

Aflăm mai departe, şi aici, indirect şi în alte texte, că după cădere Dumnezeu a introdus în viaţa omului, în mod providenţial, o altă consecinţă, legea procreării prin zămislire şi naştere (γέννεσις).[357] Aceasta este o lege secundară a naturii umane – implicând „zămislirea prin însămânţare şi naşterea prin distrugere" (adică distrugerea fecioriei)[358], care însă a fost încălcată mai târziu prin venirea lui Hristos la existenţa pământească (naşterea Sa dintr-o Fecioară), reînnoind legile „divine cele dintâi şi adevărate" ale vieţii umane.[359] Sfântul Maxim mai spune explicit că el crede că la început exista un alt mod de procreare pentru om, dacă nu ar fi încălcat porunca dumnezeiască.[360]

Este însă foarte greu de spus dacă aceste afirmaţii implică sau nu faptul că Sfântul Maxim a considerat această introducere secundară de legi şi consecinţe o „a doua creaţie", chiar în sensul pe care l-am discutat în legătură cu Sfântul Grigorie de Nyssa. În primul rând, datorită celor spuse în textul deja citat; dacă exista pentru om un alt mod de procreare decât cel prin poftă, atunci acesta din urmă trebuia să fi fost potenţial prezent, căci nici unul dintre ele nu se manifestase până la alegerea decisivă a lui Adam; în al doilea rând, pentru că pare să existe o diferenţă între poziţia Sfântului Grigorie şi a Sfântului Maxim. Ceea ce a învăţat Sfântul Maxim de la Sfântul Grigorie, după cum spune el însuşi, este faptul că ceva a fost introdus de Dumnezeu în natura omului după cădere, dar evident nu şi că ar fi fost mai întâi o concepţie divină a omului ideal ca omenire şi abia apoi o creare a lui Adam, ca cel dintâi dintre oameni. Dar dacă există la Sfântul Grigorie o doctrină reală a dublei creaţii, ar trebui să se refere în primul rând la acest tip de dualism. Căci, potrivit Sfântului Grigorie, introducerea după cădere a unor elemente trupeşti în viaţa omului – la care se referă Sfântul Maxim – este pregătită providenţial încă de la crearea lui Adam. După cum am văzut, Adam nu este diferit de alţi oameni. La Sfântul Maxim, dimpotrivă, primul om şi Adam par să fie unul şi acelaşi. Suntem astfel aproape obligaţi să tragem concluzia că probabil Sfântul Maxim nu-l urmează pe Sfântul Grigorie acolo unde el are o doctrină care seamănă cu ideea unei duble creaţii, iar acolo unde îl urmează, nu afirmă deloc dubla creaţie. Prin urmare, nu este nevoie să vorbim despre o dublă creaţie la Sfântul Maxim.

---

[356] CCSG 22, p. 85.

[357] Vezi, de ex., *Amb* 42; PG 91, 1317 A.

[358] *Ibid.*; 1341 C.

[359] Vezi *Amb* 31; 1276 B-c şi 41; 1313 CD.

[360] *Amb* 41; 1309 A.

Sfântul Maxim şi „veşmintele de piele”

Înainte de a încheia secţiunea cu această concluzie, mai trebuie să adăugăm totuşi câteva cuvinte despre Sfântul Maxim şi interpretarea „veşmintelor de piele”. Există, se pare, un singur text, *Amb* 45, unde Sfântul Maxim arată, indirect, că este conştient de interpretarea origenistă şi gregoriană. Dar Sfântul Maxim tratează problema acolo în felul lui caracteristic, nu în relaţie cu Sfântul Grigorie de Nyssa, ci cu o anumită expresie a Sfântului Grigorie de Nazianz, pe care o comentează.[361] I-am prezentat deja conţinutul: Adam era gol, nu în sensul de a fi fost fără trup sau carne – polemică îndreptată, evident, împotriva interpretării origeniste –, ci în sensul că era liber de ceea ce face trupul să fie greoi, efemer şi opac. Era totodată liber de necesităţile pământeşti de tot felul. Această ultimă afirmaţie se apropie de fapt foarte mult de gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa cu privire la diferenţa dintre primul om şi omul căzut, dar tocmai de aceea pare surprinzător că Sfântul Maxim nu face referire nici la interpretarea Sfântului Grigorie cu privire la veşmintele de piele, nici la o dublă creaţie. Dimpotrivă, ia mai degrabă literal goliciunea lui Adam şi spune că el nu avea nevoie de haine pentru că nu simţea nici frig, nici ruşine. Sfântul Maxim pare astfel să fie de acord cu Sfântul Grigorie, că schimbările în temperamentul trupesc al omului s-au petrecut după cădere – fiind de acord cu el şi în privinţa stării nesexuale a omului de la început –, dar acest acord nu se referă şi la o interpretare comună a „veşmintelor de piele”. Asupra acestui aspect se bazează pe Sfântul Grigorie de Nazianz, cu poziţia lui foarte mult modificată. Ar fi greu să nu vedem în această atitudine o anumită precauţie faţă de orice ar putea fi suspectat ca erezii origeniste, chiar şi atunci când se putea baza pe autoritatea Sfântului Grigorie de Nyssa. Tot aşa, ar fi greu să nu vedem în această precauție o evaluare categoric pozitivă a alcătuirii trupești a omului, evaluare care ar fi fost în armonie cu întreaga gândire a Sfântului despre om, ca natură compusă.

---

[361] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or.* 45, 8; PG 36, 632 C.

2. *Căderea lui Adam și cauzele ei*

Opiniile generale ale Sfântului Maxim despre felul căderii omului și consecințele ei nu-l deosebesc de alți Sfinți Părinți creștini din vechime. De aceea ar fi suficient aici să dăm un scurt rezumat a ceea ce are Sfântul Maxim să ne spună. Sunt însă câteva detalii în prezentarea sa care par mai personale sau originale și vom încerca în raport cu ele să schițăm relația lui cu scriitorii mai vechi.

Greșeala omului și ispita diavolului

Sfântul Maxim împărtășește, desigur, convingerea creștină generală că Dumnezeu nu l-a influențat pe om să cadă. Păcatul originar este greșeala omului, dar ea a fost cauzată și de atacurile persuasive ale diavolului. Sfântul Maxim se referă explicit și la întrebuințarea greșită a libertății naturale a omului, și la seducția diavolului, și nu vede nici o contradicție în această asociere. În unul și același text (*Thal* 61), vorbește, într-un loc[362], exclusiv despre greșeala omului și într-altul[363] despre seducția diavolului, cauză activă a răului. Iar într-o referire scurtă la cădere, cum ar fi cea de la sfârșitul textului din *Amb* 38, subliniază că diavolul l-a rănit pe om cu spinul plăcerii și astfel l-a dus la pieire[364], sau într-un pasaj similar, cum ar fi rezumatul din *Amb* 8, poate să nu-l menționeze pe diavol deloc.[365] În ambele cazuri rămâne un element important al libertății umane: diavolul încearcă să convingă sau, iarăși, omul este tentat de poziția lui de a fi în mijloc în lume, dar omul este cel care decide. Libertatea aparține naturii umane, face parte din calitatea de chip a omului, dar omul o folosește spre distrugerea sa.

Această perspectivă se leagă, la rândul ei, de felul cum Sfântul Maxim înțelege răul. Răul este conceput în termeni cu totul negativi. La Sfântul

---

[362] CCSG 22, p. 85.

[363] *Ibid.*; p. 95.

[364] PG 91, 1301 A.

[365] PG 91, 1104 AB.

Maxim, ca şi la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, răul nu are existenţă substanţială.[366] În Prologul la *Quest. ad Thal.,* Sfântul Maxim defineşte răul fie ca necunoaştere a Cauzei lucrurilor, fie ca eşec al omului de a-şi orienta energiile naturale către Scopul lui adevărat.[367] Şi nu este nimic mai mult decât atât, adaugă Sfântul Maxim, înainte de a continua *formal* cu o definiţie pozitivă: o mişcare iraţională a facultăţilor naturale către altceva decât către scopul lor adevărat.[368] Astfel, punctul decisiv în rău este această eşuare, această neîmplinire a capacităţilor naturale umane, în care omul se îndepărtează de Dumnezeu, şi întreaga istorie a căderii lui Adam se poate descrie în felul acesta.

Prin urmare, Sfântul Maxim ne spune că diavolul, care căzuse din cauza mândriei şi îl pizmuia pe om, dorind să-l facă pe om părtaş la căderea lui[369], şi-a acoperit pizma cu bunăvoinţă şi l-a convins pe om să-şi îndrepte dorinţa către alte lucruri, şi nu spre Cauza a toate, făcându-l astfel să nu mai cunoască această Cauză.[370] Diavolul l-a ispitit pe om printr-o stratagemă, pretinzând că este binevoitor şi apelând la iubirea de sine a omului (φιλαυτία).[371] Dar, pe de altă parte, tot din acest motiv, căderea a fost în întregime greşeala omului, pentru că s-a lăsat convins de plăcerea (ἡδονή) pe care i-a sugerat-o diavolul[372], şi astfel, în mod liber, şi-a întors capacitatea naturală de a se bucura de plăcerea duhovnicească (ἡδονή) spre lumea sensibilă, preferând plăcerile ei în locul lui Dumnezeu. Această pervertire a bucuriei adevărate s-a produs în relaţie cu lumea sensibilă.[373] Omul nu numai că a devenit neştiutor, dar a căpătat o anumită asemănare cu animalele[374] şi şi-a folosit capacităţile intelectuale în scopul căutării a mai multă plăcere, iubirea de sine (φιλαυτία) urmărind totdeauna pofta simţurilor (ἡδονή).[375]

Însă plăcerea senzuală atrage întotdeauna corespondentul ei negativ, durerea (ὀδύνη)[376], prevedere prin care Dumnezeu a introdus o contraforţă punitivă și purgativă în viața omului căzut.[377] Acest lucru îl face acum pe om – inspirat în continuare de diavol – să găsească metode prin care să se bucure de plăcere și să scape de durere, iar aceste metode reprezintă noul obiect al activității intelectuale a omului.[378] El încearcă să separe pofta de durere, dar întotdeauna își va cauza durerea căutând plăcerea și va încerca să scape de durere căutând tot mai multă plăcere[379], iar acest lucru este întru totul după intenția diavolului – care acum a căpătat putere asupra omului prin ispitele lui trupești[380] –, căci nimic nu-i place mai mult, spune Sfântul Maxim, decât să-l vadă pe om pedepsit și rănit.[381] Omul nu mai este liber, pentru că și-a luat decizia fatală și și-a îndreptat atenția către plăcerile lumii sensibile.

---

[366] Vezi scoliile la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul; PG 4, 304 D; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 143.

[367] CCSG 7, p. 35 şi p. 29.

[368] CCSG 7, p. 29 ff.

[369] *Thal* 61; CCSG 22, p. 95.

[370] *Thal, Prol.*, CCSG 7, p. 29 ff.

[371] *Ep* 2; PG 91, 396 D.

[372] *Loc. cit.*

[373] *Thal* 61; CCSG 22, p. 85.

[374] Cf. *Thal* 1; CCSG 7, p. 47.

[375] *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 31.

[376] *Ibid.*; p. 31.

În prezentarea pe care am făcut-o acum există două elemente de interes deosebit, căci ele par să fie caracteristici personale ale Sfântului Maxim. Unul dintre ele este insistența pe iubirea de sine (φιλαυτία), ca rădăcină a răului din om. Acest aspect îl vom trata însă pe larg atunci când vom face studiul ierarhiei patimilor la Sfântul Maxim. Celălalt element este asocierea dintre plăcere și durere, care formează o pereche – deschisă unui joc de cuvinte – care rezumă într-o singură formulă, ca să spunem așa, mecanismele stării căzute a omului. Aici trebuie adăugate câteva observații.

Dialectica plăcerii și a durerii

Gândirea Sfântului Maxim despre plăcere și durere, privită într-o perspectivă generală, are evident un fundament în filozofia stoică, în care ἡδονή, împreună cu corelativul său, întristarea (λύπη), aparțineau celor patru patimi fundamentale ale omului și erau cu totul străine de rațiune.[382] Sfântul Maxim vorbește însă de ἡδονή și în sens pozitiv, căci se spune că omul are o capacitate naturală pentru plăcerea duhovnicească.[383] Așa cum am subliniat în discuția noastră despre problema dublei creații, tocmai această capacitate a fost pervertită atunci când omul s-a întors spre lumea sensibilă. Sfântul Maxim foloseşte şi el acelaşi cuvânt în sens pozitiv, vorbind despre plăcerea sufletului în legătură cu virtuțile lui[384], şi consideră că însuşi simțul plăcerii care i s-a adăugat omului după cădere poate căpăta valoare în ascultarea de Hristos.[385]

---

[377] *Thal* 61; CCSG 22, p. 85.

[378] *Ep* 2; PG 91, 396 D-397 A; cf. *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 31 ff.

[379] *Thal* 61; CCSG 22, p. 89.

[380] *Thal* 49; CCSG 7, p. 361.

[381] *Thal* 26; CCSG 7, p. 173 ff.

[382] Vezi, de ex., Diog. Laërt. În VON ARNIM, *Stoic. vet. fragm.* I, p. 51, no. 210; UEBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, p. 429.

[383] *Thal* 61; CCSG 22, p. 85. Școala cireneică considera ἡδονή una din dorințele fundamentale ale naturii umane, dar stoicii respingeau această presupunere (VON ARNIM, *op. cit.* 3, p. 54, no. 229 a). Cf. STÄHLIN, *art.* „ἡδονή, φιλήδονος", în G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2, 1933-35, p. 916.

Sfântul Grigorie de Nyssa, pentru care termenul ἡδονή joacă un rol paralel în descrierea naturii căderii[386] şi pe care îl consideră ca fiind una dintre proprietățile „veşmintelor de piele"[387], pare să ezite mai mult decât Sfântul Maxim la acest punct. Căci Sfântul Grigorie spune explicit că el restrânge de obicei termenul ἡδονή la plăcerea trupească şi îl evită în contexte spirituale.[388] Aceasta nu înseamnă însă că exclude orice utilizare pozitivă a patimii în slujba ascetismului creştin.[389] Aici este vorba, în orice caz, de o diferență caracteristică între Sfântul Grigorie şi Sfântul Maxim, care pare mai puțin „stoic", în această privință. Sfântul Maxim pare să se apropie de Nemesius, care atribuie o funcție pozitivă lui ἡδονή, luat în adevăratul sens al cuvântului.[390]

Însă în acest context, interesul nostru se concentrează asupra dialecticii dintre plăcere şi durere, căci se pare că a fost tratată de Sfântul Maxim cu mai multă energie decât au făcut-o predecesorii săi. Jocul său de cuvinte ἡδονή-ὀδύνη este cu deosebire original, dar împărtăşeşte împreună cu Sfântul Grigorie de Nyssa tendința de a considera ἡδονή însăşi rădăcina păcatului.[391] Totuşi fundalul dialecticii pare clar. În general, Sfântul Maxim se poate raporta la o îndelungată tradiție filozofică şi creştină.

În filozofia greacă, ἡδονή corespunde şi interacționează de obicei cu un sentiment negativ opus. Acesta poate fi osteneală (πόνος), ca la Anaxagoras[392], sau, în şcoala cireneică[393], întristarea (λύπη), ca la Aristotel[394] sau ca la stoici, care împart cele patru patimi fundamentale în două perechi, fiecare fiind alcătuită dintr-un sentiment pozitiv şi unul negativ: ἡδονή – λύπη şi ἐπιθυμία – φόβος[395] sau ca la Porfirie, care crede că ἡδονή şi λύπη sunt două patimi care cresc din percepția senzorială (αἴσθησις).[396]

---

[384] *Thal* 58; CCSG 22, p. 37.

[385] *Thal* 1; CCSG 7, p. 47 ff. HAUSHERR, *Philautie*, p. 60 f., a subliniat importanța acestui aspect pozitiv.

[386] *De virg*. 12; JAEGER, 8, 1, p. 302.

[387] *De mortuis*; PG 46, 524 D.

[388] *In Psalm*. 1, 2; PG 44, 437 A; cf.. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*. p. 238.

[389] Cf. VÖLKER, *Gregor von Nyssa*, p. 118, n. 9.

[390] Vezi Nemesius, *De nat. hom*. 18; PG 40, 680 C.

[391] Această poziție a lui ἡδονή este dezvoltată în tradiția alexandrină într-o măsură necunoscută de tradiția stoică; cf. VÖLKER, *op. cit.*, p. 88. Combinând-o cu iubirea de sine (care în concepția sa este rădăcina tuturor relelor), Sfântul Maxim o consideră factorul care – împletit cu ὀδύνη – a adus asupra omului toată mocirla păcatului (*Thal*, Prol.; CCSG 7, p. 37 ff.).

La Filon şi la scriitorii creştini, această tradiție se poate urmări şi mai în profunzime. Filon îi urmează pe stoici în opiniile sale despre patimile principale şi susține o dialectică între plăcere şi întristare.[397] Clement al Alexandriei consideră, de exemplu, ἡδονή în strânsă legătură cu pofta simțurilor (ἐπιθυμία) şi relaționează această legătură cu afirmația că ἐπιθυμία este un fel de întristare (λύπη) căreia îi lipseşte ceva şi tânjeşte după ceea ce îi lipseşte.[398] Evagrie cunoaşte o dialectică îmtre ἡδονή şi λύπη[399], şi aceeaşi dialectică se întâlneşte mai târziu în tradiția evagriană, la Sfântul Nil[400], dar ea este un element important şi în concepția despre patimi a lui Nemesius din Emesa. În sfârşit, un scriitor de mai târziu care îl citează pe Nemesius, Meletie Călugărul, defineşte λύπη ca o stare a sufletului lipsit de plăceri (ἡδονίαι)[401], iar mai înainte, Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că orice ἡδονή este împletită cu truda (πόνος), întorcându-se astfel la expresia alternativă mai veche.[402]

Pare evident faptul că Sfântul Maxim vrea să dezvolte vechea concepție creştină, elaborată pe o bază preponderent stoică, a plăcerii ca rădăcină a răului şi întotdeauna împletită cu corespondentul ei negativ. Dar o face utilizând o dialectică în care acest corespondent nu este numit de obicei trudă sau întristare, ci durere (ὀδύνη). Faptul că vrea să înlocuiască întristarea din sistemul stoic cu durerea se observă chiar prin aceea că el îmbină o pereche de patimi „pozitive”, ἡδονή – ἐπιθυμία, cu una negativă, ὀδύνη – φόβος, în care ὀδύνη a luat locul lui λύπη.[403] În aceeaşi scriere demonstrează totodată că este bine familiarizat cu cele patru patimi fundamentale ale sistemului stoic.[404] Dar, pe de altă parte, stabileşte chiar un anumit paralelism între perechea plăcere-durere şi împărţirea sufletului în concupiscent şi irascibil (ἐπιθυμία-θυμός),[405] care sunt în om elemente naturale, punând în evidenţă – într-un fel mai mult creştin decât stoic – că cel puţin după căderea, plăcerea şi durerea au devenit fireşti omului.

---

[392] Vezi DIELS, *Doxogr.*, p. 398, no. 16 ff.

[393] Cf. STÄHLIN, *art. cit.*, p. 914 f.

[394] *De anim.* 3, 7; 431 a, 9 ff.; *Eth. Nicom.* 2, 4; 1105 b, 23.

[395] UEBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, I, p. 429.

[396] *De abst.* 1, 33.

[397] Vezi, de ex., *Quod Deus sit immutabilis*, 98; COHN&WENDLAND, I, p. 77 şi *Quod det. pot. insid. soleat*, 46; COHN&WENDLAND, I, p. 268 f.

[398] *Strom.* 3, 5; GCS Clem. 2, p. 215, 7.

[399] Vezi *Pract.* 1. 10; PG 40, 1224 C; vezi fragmentele din *Par. Gr.* 913 (no. 21) şi 3098 (no. 5), Mus 44 (1931), pp. 376 şi 381.

[400] *De monach. praest.* 11; PG 79, 10732 B. Pentru Nemesius, vezi, de ex., *De nat. hom.* 16; PG 40, 673 A.

[401] *De nat. hom.*; PG 64, 1136 B.

[402] *In Christi resurr., or.* 1; PG 46, 604 A.

Este astfel liber să descrie – într-un mod personal – toate consecinţele grave ale căderii, în viaţa tuturor oamenilor, ca rezultate ale funcţiei acestei dialectici de bază a plăcerii şi a durerii.

3. Consecinţele căderii

Toate consecinţele dezastruoase ale căderii omului pot fi astfel văzute, după Sfântul Maxim, ca rezultând din dialectica plăcerii şi a durerii, în care omul a fost prins prin preferarea plăcerii senzuale celei duhovniceşti, singura plăcere care îl satisface cu adevărat, ca fiinţă raţională. Sfântul Maxim dezvoltă această linie de gândire cu multă consecvenţă.

Legile plăcerii şi ale distrugerii

Consecinţa cea mai importantă este faptul că modul fizic de vieţuire a omului s–a schimbat şi a fost marcat de plăcere şi durere. Omul era menit să trăiască etern, dar prin alegerea plăcerii temporare, sensibile, a atras asupra lui – după Sfatul cel bun al lui Dumnezeu – o durere care a introdus în viaţa lui o lege a morţii, care – văzută din perspectiva scopului divin – se află acolo pentru a pune capăt fugii sale distructive de scopul său natural.[406] Astfel, moartea este culminarea durerii. Pe de altă parte, omul este însă creat să trăiască, şi omenirea îşi primeşte viaţa, după cădere, tocmai prin acea poftă, relaţia sexuală, care este un exemplu perfect de plăcere senzuală şi care duce, de asemenea, la o naştere prin durere. Legea morţii, punând capăt vieţii individuale, îşi are corespondentul într-o lege a plăcerii, echilibrând o nouă viaţă fizică.[407] Aceste legi constituie întemniţarea colectivă a omului căzut, din care nu poate scăpa[408] decât prin Hristos, Care a ales în mod liber să se nască om, nu din poftă[409], şi să moară ca un păcătos, dar nu din necesitate.[410] Venirea la existenţă a lui Adam (γένεσις) s-a transformat prin cădere într-o lege a zămislirii şi a naşterii (γέννεσις) – un alt joc de cuvinte –, dar prin naşterea lui Hristos în afara plăcerii, această lege a poftei a fost întreruptă, iar legea morţii, prin moartea Sa de bunăvoie şi în afară de păcat, s-a transformat dintr-o judecată a morţii, cauzată de păcat, într-o judecată asupra păcatului.[411] Numai Hristos putea desfiinţa ceea ce Sfântul Maxim a numit legea tiranică a începutului şi a sfârşitului, caracteristică naturii umane după cădere.[412]

---

[403] *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 39. ocazional, cuplul ἡδονή-ὀδύνη pare să se găsească şi la Evagrie (vezi *Tract. Ad Eul. Monach.* 11; PG 79, 1108 B), dar Sfântul Maxim l-a făcut element fix al sistemului său.

[404] *Thal* 1; CCSG 7, p. 47 ff. Sfântul Maxim însuşi foloseşte cuplul ἡδονή-λύπη (ca echivalent al lui ὀδύνη) şi identifică πόνος şi λύπη în *Thal* 58; CCSG 22, pp. 22-37. Cu privire la această dialectică în *Thal*, vezi SCHÖNBORN, „Plaisir et douleur...”, în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 273-284.

[405] DALMAIS, „Un traité de théologie contemplative”, RAM 29 (1953), p. 135, a remarcat acest paralelism.

Mai sunt însă şi alte consecinţe, mai individualizate, ale căderii, legate tot de dialectica plăcerii şi a durerii. Hausherr şi-a intitulat pe drept capitolul central al lucrării sale despre iubirea de sine la Sfântul Maxim „La philautie en quête de plaisir... et manquant le bonheur".[413] Pentru că, întorcându-se către lumea sensibilă a celor stricăcioase, omul va avea totdeauna experienţa de a nu-şi putea satisface dorinţa prin ele, şi încercând să le facă stabile şi durabile, le va accentua perisabilitatea.[414] Şi totuşi nu se poate elibera de căutarea satisfacerii în ele. Natura lui s-a pervertit către patimă, stricăciune şi moarte. Aceasta este osânda lui, blestemul lui.[415]

Sfântul Maxim elaborează sensul blestemului lui Adam printr-o interpretare alegorică a textului din Fac. 3: 17-19. Pământul blestemat este trupul lui Adam, care, prin faptele lui Adam, adică prin patimile şi păcatele minţii sale întoarse spre pământ, rămâne mereu blestemat cu nerodirea virtuților, adică cu faptele după Dumnezeu. Şi el va mânca din acest pământ cu mare durere (ὀδύνη) şi întristare (λύπη), bucurându-se doar de acea puţină plăcere (ἡδονή) pe care o are acesta de dat.[416] Trupul acesta îi rodeşte necaz şi osteneală, ca nişte spini şi pălămidă; el trebuie să-şi mănânce pâinea în sudoarea feţei lui, adică în munca şi în osteneala actului chinuitor al percepţiei senzoriale, şi să-şi găsească hrana temporară prin mijloace şi tehnici născocite de el.[417]

---

[406] *Thal* 61; CCSG 22, p. 85.
[407] *Loc. cit.*
[408] *Ibid.*; CCSG 22, p. 87.
[409] *Ibid.*; CCSG 22, p. 91.
[410] *Ibid.*; CCSG 22, p. 91 ff.
[411] *Ibid.*; p. 93. cf. *Amb* 42; PG 91, 1317 A.
[412] *Thal* 61; *ibid.*, p. 93.
[413] HAUSHERR, *Philautie*, p. 60 f.
[414] *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 39.
[415] *Thal* 42; CCSG 7, p. 287.

Trei patimi fundamentale

Sfântul Maxim poate spune, de asemenea, că omul căzut suferă de trei rele fundamentale, din care izvorăsc toate celelalte păcate şi patimi: *neştiinţa, iubirea de sine şi tirania*, care depind una de alta şi se susţin reciproc.[418] Neştiinţa (ἄγνοια) este lipsa cunoaşterii lui Dumnezeu drept Cauza bună a toate şi implică absenţa totală a percepţiei divine şi a mişcării sănătoase care se leagă de virtuţi. Aceasta înseamnă că nu există înţelegerea a ceea ce este cu adevărat bun şi nici mişcarea logică spre scopul divin.[419] Această neştiinţă îl face pe om să continue să-şi caute satisfacerea în lumea stricăcioasă a simţurilor. Iar aceasta, la rândul ei, întăreşte iubirea de sine (φιλαυτία) a omului, care este rădăcina tuturor păcatelor, care, deşi pot fi enumerate în diferite feluri, ele vor include întotdeauna, în primul rând, patimile poftei trupeşti şi manifestările mândriei umane.[420] Prin simţuri, omul primeşte continuu senzaţii, impulsuri şi sugestii, către care el este mişcat în diverse direcţii, după cum este inspirată/influenţată voia sa. Şi astfel se stârneşte în fiecare om, ca şi în umanitate ca întreg, o serie de păreri şi imaginaţii contradictorii, care dezbină natura umană şi o fărâmiţează.[421] O fracţionează în mii de bucăţi.[422] Aceasta este manifestarea celui de al treilea rău fundamental: tirania (τυραννίς), care implică atât o tiranie a patimilor în sufletul omului (aceasta este întrebuinţarea clasică a cuvântului în legătură cu păcatele umane), cât şi – printr-o segregare a umanităţii – tirania împotriva altor fiinţe umane care împărtăşesc aceeaşi natură. Când omul a transformat iubirea de Dumnezeu – care la început era accesibilă omului – într-o iubire de sine constantă, acest lucru a exclus imediat iubirea faţă de semeni.[423]

---

[416] *Thal* 5; CCSG 7, p. 65.
[417] *Ibid.*; CCSG 7, p. 65.
[418] *Ep* 2; PG 91, 397 A.
[419] *Thal* 64; CCSG 22, p. 193.
[420] *Thal:Prol.*; CCSG 7, p. 33. Vezi mai departe cap. V: A, 1, pp. 271-273 mai jos.
[421] *Ep* 2; PG 91, 396 D.
[422] *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 33.

Astfel dezvoltă Sfântul Maxim, într-un mod personal, consecinţele dependenţei omului căzut de dialectica plăcerii şi durerii, deşi sfântul este în acord general cu tradiţia ascetică creştină de dinaintea lui. Vom urmări aspecte ale acestei dependenţe în capitolele următoare; aici poate fi suficient doar să atragem atenţia asupra faptului. Mai este încă un aspect însă, deosebit de interesant în gândirea Sfântului Maxim cu privire la starea originară şi la căderea omului, aspect care trebuie să fie tratat mai înainte de a închide acest capitol – interpretarea pe care o dă el pomilor din rai – pentru că ne ajută să îi distingem poziţia personală.

4. *Pomii raiului*

Sfântul Maxim spune undeva, în legătură cu înţelegerea celor doi pomi mai importanţi din rai, că Sfinţii Părinţi învăţători ai Bisericii, deşi capabili să discute pe larg acest punct al Scripturii, au găsit mai înţelept să cinstească prin tăcere cea mai mare parte a acestei taine.[424] Această afirmaţie conţine un adevăr istoric remarcabil. De fapt, în scrierile Sfinţilor Părinţi există destul de puţine tâlcuiri ale pomilor din rai. Este surprinzător, întrucât speculaţia pe această temă ar fi trebuit să fie centrală. Se pare că o oarecare ezitare în faţa tainelor iconomiei mântuirii a exercitat o influenţă restrictivă.

Interpretări creştine anterioare

Înainte de a ajunge la Sfântul Maxim, trebuie să menţionăm câteva exemple de interpretări. Mai întâi, există o interpretare tipologică primară a pomului vieţii, prefigurându-l pe Hristos, la Sfântul Ambrozie, de exemplu[425], sau Crucea lui Hristos, la Sfântul Irineu, de exemplu[426], dar mai există şi un paralelism antitetic între pomul neascultării, care a fost începutul păcatului, şi pomul Crucii, care a pus capăt păcatului, la Sfântul Chiril al Ierusalimului.[427]

---

[423] Vezi *Ep* 2 în întregime şi mai ales PG 91, 397 A.

[424] *Thal* 43; CCSG 7, p. 293.

[425] Cf. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 16.

[426] Cf. *ibid.*, p. 34.

[427] Cf. *ibid.*, p. 31.

Bazele interpretării alegorice fuseseră puse deja de Filon, pentru care raiul simbolizează virtutea în general. Pomii raiului sunt astfel interpretați ca diverse virtuți, iar pomul vieții ca virtutea principală, bunătatea.[428] Interesantă însă la Filon este interpretarea pomului cunoștinței; el spune că nu se poate descifra din text dacă acesta se află înăuntrul raiului sau afară, dar trage concluzia că, în esența lui, pomul se află înăuntru, dar, în raport cu puterea lui, se află afară. Este, de fapt, strâns legat de partea stăpânitoare a sufletului τὸ ἡγεμονικόν (în sens stoic), iar aceasta nu funcționează în om acum, în rai.[429]

Influența lui Filon nu este însă sesizabilă la Sfântul Clement al Alexandriei. (Începe să se observe mai clar de abia la Sfântul Grigorie de Nyssa.) În interpretarea pe care o dă pomului cunoștinței, Sfântul Clement se referă la faptul că însăși Sfânta Scriptură denotă relația sexuală ca un fel de cunoaștere. Aceasta este, spune el, o cunoaștere secundară pe care o reprezintă pomul cunoașterii. Pomul vieții reprezintă un alt fel de cunoaștere, adică a Adevărului Însuși.[430] Dar Sfântul Clement dă și o interpretare hristologică pomului vieții. Astfel, spune că raiul este lumea creată, în care Logosul a crescut (ca pom al vieții) și a dat rod făcându-se om, și a întemeiat pe Crucea Lui viața oamenilor.[431]

Origen, care susține că pomul raiului nu trebuie interpretat literal,[432] merge pe o altă linie.[433] El se întoarce la concepția primară, pe care o întâlnim la Sfântul Irineu, a pomului vieții ca simbol al Crucii, dar o combină cu referirea la caracterul dublu al pomului Crucii, pe care nu numai Binele (Hristos), ci și răul (puterile acestei lumi) a fost pironit, după cum spune Sfântul Apostol Pavel (vezi Col. 2, 14-15). Această interpretare duce logic la o identificare a pomului vieții cu pomul cunoașterii binelui și răului, care, la rândul ei, servește ca argument în favoarea ideii lui Origen, a restaurării generale sau *apocatastazei*.[434]

---

[428] Vezi, de ex., *Leg. alleg*. 1, 59; COHN & WENDLAND, I, p. 75 f. și *De migr. Abr* 37; COHN & WENDLAND, 2, p. 275. Cf. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 47 cu alte referiri.

[429] *Leg. alleg.*, 1, 59; COHN & WENDLAND, I, p. 75 f.

[430] *Strom*. 3, 17; GCS Clem. 2, p. 244.

[431] *Strom*. 5, 11; GCS Clem. 2, p. 374 f.

[432] *Sel. in Gen.*; PG 12, 100 A.

[433] Mai mult sau mai puțin corect, Fericitul Ieronim îl acuză pe Origen pentru faptu că a interpretat alegoric pomii din paradis drept îngeri (*Lib. contra Ioann. Hierosol.* 7; PL 23, 360 C.).

[434] Origen, *In lib. Iesu nave, hom.* 8, 6; GCS Orig. 7, în special p. 342; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 356 f. și SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 210 f.

Această ultimă interpretare pare să fi fost importantă pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, care a dezvoltat-o și a rafinat-o. La Sfântul Grigorie recunoaștem și interpretarea lui Filon, a raiului ca loc al virtuților[435], dar tâlcuirea celor doi pomi ca fiind virtual unul este cea mai importantă contribuție a sa în acest context. Argumentarea este destul de complexă, elaborată în relație cu Cântarea Cântărilor 5: 5, mirul fiind înțeles ca simbol al morții, și îl conduce pe Sfântul Grigorie la a demonstra cum înviază sufletul din moarte prin moarte.[436] În rai, spune el, poruncile lui Dumnezeu au fost legea vieții, vestind că omul nu trebuie să moară[437], iar pomul vieții stătea în mijlocul raiului. Dar și pomul dătător de moarte se spune că era în mijloc, deși nu putea fi loc pentru doi copaci în același mijloc.[438] Sfântul Grigorie spune că unul și același cerc nu poate avea două centre.[439] Deci mijlocul livezii lui Dumnezeu este viața, iar moartea nu are nici o rădăcină și nici un loc al ei ca să crească.[440] Cu alte cuvinte, moartea nu are substanță proprie, este doar absența vieții. Când se spune că pomul cunoașterii este al binelui și al răului, acest lucru nu contrazice interpretarea aceasta, căci ceea ce se numește bun este ceea ce apare ca bun din punctul de vedere al poftei (ἡδονή), iar ceea ce se numește rău este ceea ce dă sentimentul opus. Păcat este numele corect care poate fi dat roadelor dătătoare de moarte ale acestui pom.[441] Viața se dobândește prin participare la viață, iar moartea prin renunțare la viață. Dar, așa cum cel care este mort virtuții trăiește în rău, tot așa cel care este mort față de rău vine la viață prin virtute. Aceasta este calea pe care Fecioara o deschide Logosului, prietenul ei, mâinile sale picurând mir.

Interpretarea Sfântului Maxim

Am stăruit în detaliu asupra acestei interpretări a Sfântului Grigorie, pentru că există indicii care arată că ea trebuie să fi existat în mintea Sfântului Maxim. Putem lăsa de-o parte, pentru mai târziu[442], problema acceptării de către Sfântul Grigorie a concluziilor lui Origen cu privire la apocatastază, care a fost subiect de interes predominant în studiile lui von Balthasar şi Sherwood cu privire la influenţa Sfântului Grigorie şi a lui Origen, sub acest aspect[443], asupra Sfântului Maxim, dar nu putem evita o comparaţie între Sfântul Grigorie şi Sfântul Maxim legată de înţelesul pe care îl dau ei pomilor raiului.

---

[435] *In Cant. cant., hom.* 9; PG 44, 965 B; cf. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 50 f.- Cu privire la paradis ca loc al virtuților mai vezi cap VI: 7, p. 421 f. mai jos.

[436] *In Cant. cant., hom.* 12; PG 44, 1020 B.

[437] 1020 C.

[438] *Ibid.*; 1020 D.

[439] 1021 A.

[440] 1021 B.

[441] 1021 CD.

[442] Vezi constatările noastre din cap.VI (p. 409 ff., mai ales p. 410, n. 256).

Căci ceea ce ne interesează aici pare să fie principalul punct de legătură între interpretările lor. Am văzut că Sfântul Grigorie s-a simţit obligat să deducă faptul că ceea ce se referă la bine în privinţa pomului cunoştinţei este tocmai ceea ce părea bun poftei simţurilor (ἡδονή). Acesta este chiar punctul de pornire al gândirii Sfântului Maxim. Se armonizează bine cu propria sa dialectică a plăcerii şi durerii. El afirmă că ceea ce este caracteristic pomului cunoaşterii este aceea că oferă o experienţă amestecată, atât o experienţă a plăcerii, cât şi a durerii, prin percepţia senzorială.[444] Aici este de acord cu Sfântul Grigorie şi acceptă concluzia posibilă că pomul poate fi interpretat, pur şi simplu, ca fiind lumea văzută şi sensibilă, care îi dă omului căzut această experienţă amestecată.

Dar, spre deosebire de Sfântul Grigorie, el nu se opreşte aici, ci continuă să dea acestui fapt o interpretare pozitivă. Într-un fel ar vrea, evident, să ia binele drept bine şi răul drept rău. De aceea, această discernere a simţurilor este pentru el nu numai o iluzie, aşa cum ne-am putea aştepta să creadă Sfântul Grigorie, ci se referă şi la o realitate care trebuie înţeleasă corect. Sfântul Maxim nu vrea să accepte o astfel de identificare între pomul cunoaşterii şi lumea văzută, căci ea se combină cu o negare a realităţii sugerate de pomul cunoaşterii şi, în final, cu o depreciere a lumii create.

Şi astfel, continuă să spună că *ceea ce* a acceptat el este adevărat şi dintr-un alt punct de vedere: întrucât creaţia posedă raţiuni (λόγοι) ale lucrurilor văzute, care hrănesc mintea, şi o putere naturală care încântă simţurile, se poate numi pomul cunoaşterii binelui şi răului, căci, contemplată duhovniceşte, ea conţine cunoaşterea binelui, dar percepută trupeşte ea dă o cunoaştere a răului.[445] Acest pom al cunoaşterii deschide în sine o alternativă. Identificat cu creaţia văzută – care la Sfântul Maxim este un mod de a-l interpreta –, el oferă roadele bune ale contemplării duhovniceşti ale raţiunilor (λόγοι) şi roadele rele ale simplei percepţii senzoriale. Punctul de vedere al Sfântului Grigorie s-a modificat încetul cu încetul.

---

[443] Pentru această discuţie despre Sfântul Maxim, vezi VON BALTHASAR, KL^2, pp. 355-359 şi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, pp. 210-214.

[444] *Thal, Prol.*, CCSG 7, p. 35.

[445] *Ibid.*, p. 37.

În acelaşi text, Sfântul Maxim mai ajunge şi la alte concluzii logice în cadrul iconomiei mântuirii. Cei doi pomi reprezintă două căi diferite ale dezvoltării umane, care amândouă sunt destinate omului. Dumnezeu, interzicând omului să mănânce din pomul cunoaşterii, i-a amânat utilizarea, adică contemplarea lumii create şi văzute, şi a pus înaintea omului o alternativă: cunoaşterea lui Dumnezeu – Cauza omului – prin reflecţie intelectuală şi practică asupra lui însuşi (probabil ca purtător al chipului lui Dumnezeu), cale care duce la nepătimire şi neschimbabilitate, întărită în nemurire prin har, şi în final la îndumnezeire. Numai atunci omul ca dumnezeu şi unit cu Dumnezeu ar fi pregătit să contemple lumea văzută.[446] Dar omul a greşit, nu a ascultat porunca şi a căzut în labirintul simţurilor. Pomul vieţii, care trebuia să ocrotească nemurirea omului prin har, a fost respins în favoarea pomului cunoaşterii, care a devenit atunci pom dătător de bine şi de rău. La sfârşit, Sfântul Maxim spune că mai sunt şi alte interpretări mai adânci, dar le trece sub tăcere, fără să facă nici o aluzie la conţinutul lor.

În răspunsul său la Întrebarea 43 a lui Talasie, Sfântul Maxim este însă obligat să se întoarcă la problemă şi găsim mai multe detalii ale înţelegerii sale. Talasie a întrebat direct despre diferenţa dintre pomi, referindu-se la Prov. 3: 18, unde se spune că Înţelepciunea este pomul vieţii, text care implică ideea că acesta este şi pomul cunoştinţei, şi acum Sfântul Maxim nu mai poate evita cu totul discuţia. În răspuns, demonstrează din nou că are în minte interpretarea Sfântului Grigorie, căci aici poate să se întoarcă la ceea ce a spus Sfântul Grigorie despre viaţă şi moarte: moartea este absenţa vieţii. Aşadar, există o mare diferenţă între pomi, de vreme ce unul este pomul vieţii şi celălalt trebuie să fie al lipsei vieţii, pomul dătător de moarte,[447] iar dacă unul este înţelepciune, celălalt nu este. Aşadar, pomul vieţii este şi intelect, iar pomul cunoaşterii, simţurile trupului, căci intelectul şi raţiunea sunt caracteristice înţelepciunii, iar contrariul conţine doar absenţa raţiunii şi sensibilitatea. Această argumentare însă nu-l conduce imediat pe Sfântul Maxim la concluzia Sfântului Grigorie, că pomul cunoaşterii este un fel de nulitate sau că nu există un pom al cunoaşterii separat.

Sfântul Maxim preferă să continue în felul său caracteristic, demonstrând o similaritate în legătură cu o diferenţiere şi o diferenţă în legătură cu similaritatea aceasta: Talasie a pus o întrebare corectă, căci ceea ce au comun cei doi pomi este că ambii sunt pomi ai cunoaşterii, diferenţierii, dar ceea ce au diferit în cunoaştere este obiectul cunoaşterii. Astfel, intelectul, care este asociat cu pomul vieții, discerne între inteligibil și sensibil, între temporal și etern; dar simțurile – și aici Sfântul Maxim se întoarce la interpretarea sa anterioară – discern între plăcere și durere. Prin urmare, dacă omul discerne numai între plăcere și durere în sens trupesc, încalcă porunca divină și mănâncă din pomul cunoștinței binelui și răului, dar dacă discerne numai între temporal și etern, respectă porunca și mănâncă din pomul vieții.[448]

---

[446] *Thal, Prol.*, CCSG7, p. 37.

[447] *Thal* 43; CCSG 7, p. 293.

Făcând aceste distincții, Sfântul Maxim mai adaugă însă o afirmație modificatoare. Sensul exact al acestui enunț nu este ușor de aflat. Sfântul Maxim spune că cei ce citesc fără înțelepciune cuvintele Duhului Sfânt se pot vătăma, dar interlocutorul său știe că ceea ce este numit rău nu este cu totul rău și ceea ce este numit bun nu este bun în întregime, ci doar într-un anumit sens. Sherwood intuiește că acest avertisment se referă indirect la identificarea simplistă de către Origen a lui Hristos cu binele și a diavolului cu răul, privitor la pomul cunoașterii.[449] Aceasta este o soluție posibilă care poate implica și respingerea ideii *apocatastazei* lui Origen, dar nu este singura.

Sfântul Maxim ne avertizează în privința unei înțelegeri prea literale a cuvintelor bine și rău legate de pomul neascultării. Aceasta ar însemna de fapt că atunci când binele este identificat cu plăcerea și răul cu durerea, plăcerea este privită ca bună în întregime și durerea ca rea în întregime și, mai mult, că pomul vieții nu avea nimic de a face cu ele. Dar acum, prin Hristos, a fost introdusă în lume o durere sănătoasă[450] – a despătimirii – și o demonstrare a rezultatelor plăcerii corupte – a dorinței egoiste –, astfel că amândouă, transformate în opusul lor, sunt legate de iconomia mântuirii și, indirect, de pomul vieții. Omul căzut dobândește viața veșnică abținându-se de la plăcerea coruptă și acceptând o durere sănătoasă și, deși nu aceasta este calea pe care Dumnezeu a arătat-o de la început, ea nu se află cu totul în afara planului și intenției lui Dumnezeu.

Astfel, Sfântul Maxim poate sugera o identificare a pomilor, după cum indică von Balthasar (aceasta ar fi doctrina pe care o prețuia în tăcere),[451] dar identificarea nu ar duce neapărat nici la o evaluare pozitivă a căderii, nici la ideea *apocatastazei* în sens origenist. Căci Sfântul Maxim arătase deja că sunt două căi, la fel de importante și de valoroase în ele însele: calea cunoașterii de sine și participarea prin harul divin și calea contemplării creației lui Dumnezeu, amânată de Dumnezeu până după îndumnezeirea omului. Omul a ales această cale din urmă şi s-a rătăcit în lumea experienței simțurilor, dar mijloacele prin care este adus înapoi la adevărata relație cu Dumnezeu nu sunt contrare intențiilor lui Dumnezeu, ci se aplică doar la condițiile libertății omului.

---

[448] CCSG 7, p. 295. Despre acest text în ansamblu, vezi BLOWERS, *op. cit.*, p. 89 f.

[449] SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 213.

[450] Despre evaluarea pozitivă a durerii în raport cu despătimirea la Sfântul Maxim, vezi cap. VI: 7, p. 427 ff mai jos.

[451] VON BALTHASAR, KL^2, p. 179.

Această ultimă interpretare poate să fie corectă sau nu; rămâne doar faptul că în ceea ce priveşte problema pomilor raiului, ca şi în multe alte privințe, Sfântul Maxim a reuşit să păstreze o distincție necesară între două extreme fără să o absolutizeze, şi prin aceasta a asigurat şi o evaluare pozitivă a lumii create, a omului în întregul lui şi a libertății umane. Această viziune a unității fără alterarea elementelor individuale, a totalității în diversificare, este, după cum am văzut în acest capitol, în acord cu antropologia Sfântului Maxim în general, în acelaşi fel în care am văzut că este în acord şi cu cosmologia lui, în Capitolul al II-lea. Iar această concluzie este, la rândul ei, o premisă necesară pentru ceea ce vom studia în capitolul următor, legat de psihologia Sfântului Maxim.

CAPITOLUL AL IV-LEA

Câteva elemente ale psihologiei Sfântului Maxim

A. Trihotomia sufletului

Am observat că poziţia microcosmică a omului în centrul lumii create este privită de Sfântul Maxim ca punct de plecare pozitiv pentru împlinirea misiunii sale de mediere. În Hristos, omul căzut este, în principiu, restaurat la această misiune, care acum, ca şi la început, îi stă în faţă. Însă înainte de a o prelua este chemat mai întâi să răspundă liber lucrării lui Hristos, şi astfel să restabilească întru sine ordinea microcosmosului, premisa lucrării sale de mediere. În capitolele al V-lea şi al VI-lea, vom acorda deplină atenţie celor două teme ale chemării omului la restaurare personală şi la mediere generală, dar înainte de a ajunge la ele trebuie să ne ocupăm de câteva elemente ale psihologiei Sfântului Maxim.

Primul dintre acestea este faptul că omul, după Sfântul Maxim, este alcătuit nu numai din trup şi suflet, ci şi din diferite „părţi" distincte şi puteri sau facultăţi ale sufletului, care în omul căzut sunt în contradicţie unele cu altele, iar în omul creştin urmează a fi restaurate la unitatea şi la ordinea lor. Un alt element se leagă de faptul că funcţia şi întrebuinţarea acestor facultăţi sunt ambivalente, putând fi şi bune şi rele, iar aceste funcţii trebuie analizate în relaţie cu misiunea pe care omul trebuie să o îndeplinească. În sfârşit, mai este întregul aspect al consimţământului omului la procesul de restaurare şi mediere, cu alte cuvinte, psihologia voinţei la Sfântul Maxim.

Dihotomia fundamentală între lumea inteligibilă şi lumea sensibilă, comună întregii gândiri elene şi împărtăşită de Sfinţii Părinţi ai Bisericii, reprezintă o premisă evidentă a ceea ce are de spus Sfântul Maxim pe tema poziţiei de mijloc a omului în creaţie – şi în legătură cu problema unităţii umane sub diferitele ei aspecte. Dubla relaţie a omului cu Dumnezeu şi cu lumea inteligibilă, pe de o parte, şi relaţia lui cu lumea sensibilă prin alcătuirea lui trupească, pe de altă parte, constituie caracterul său microcosmic. Acest fapt este văzut, în principiu, într-o perspectivă pozitivă. Am observat deja în legătură cu trihotomia umană, minte, suflet şi trup, că există o grijă fundamentală a Sfântului Maxim de a evita o distincţie prea tranşantă între diferitele părţi ale omului şi de a sublinia unitatea umană care integrează şi mintea şi trupul într-un întreg comun, în care mintea este considerată subiect duhovnicesc.[1] Acest punct de vedere trebuie să-l avem în minte acum când ne vom ocupa de concepţia Sfântului Maxim despre suflet şi „părţile" lui; mai întâi de toate, pentru că există o analogie între omul întreg şi sufletul uman. Poziţia intermediară care îi este dată omului în ordinea lumii create îşi are corespondentul în locul pe care îl ocupă sufletul uman în structura omului, privit din perspectiva trihotomiei umane. Sufletul este chemat să medieze vocaţia spirituală a omului faţă de trupul său, şi această capacitate înnăscută a sufletului este considerată decisivă pentru constituţia lui, iar în al doilea rând, diferitele „părţi" ale sufletului urmează a fi înţelese, la rândul lor, în relaţie cu ceea ce este comun sufletului în întregul lui şi în raport cu chemarea şi poziţia sufletului în cadrul unităţii umane.

Prin urmare, *trihotomia sufletului* la Sfântul Maxim, cu accentul său puternic pe unitatea firii umane compuse, va fi totdeauna legată de această unitate. Şi, mai mult decât atât, această unitate umană va fi interpretată în lumina gândirii Sfântului Maxim asupra omului ca microcosmos şi ca mediator, chemat să unească şi să împace în sine însuşi toate cele dezbinate, natural sau nenatural, şi astfel să aducă, prin propria relaţie cu lumea divină, o unire mai înaltă, care, împletind în mod potrivit lumea inteligibilă şi lumea sensibilă, va transcende dihotomia fundamentală a creaţiei lui Dumnezeu fără să-i altereze sau să-i desfiinţeze diferenţele naturale.

1. Sufletul uman şi dihotomia fundamentală

Poziţia omului în univers face ca dihotomia fundamentală a universului să fie remarcată în special în raport cu el. Această convingere pare, mai mult sau mai puţin, un truism în antropologia creştină a perioadei patristice. De aceea vom studia mai întâi felul în care această înţelegere fundamentală se reflectă în scrierile Sfântului Maxim.

---

[1] Vezi pp. 126 şi 130 mai sus.

Importanța ei apare ilustrată în diverse feluri. Astfel, în Thal 32, Sfântul Maxim arată că aceeași dihotomie este aplicabilă Scripturii, creației și omului și că omul însuși, ca ființă rațională și sensibilă, se află tocmai în poziția de a discerne contrariile. În legătură cu Sfânta Scriptură, există dihotomia dintre duh și literă, iar în privința creației, între principiul lăuntric (rațiunea-λόγος) și înfățișarea exterioară, și în legătură cu omul, cea dintre minte și simțire.[2] În *Thal* 58, afirmă că aceste două elemente din om, mintea și simțirea, au energii contrare una față de cealaltă, din cauza diferenței extreme care există între relațiile lor naturale.[3] Astfel, mintea (νοῦς) este legată de substanțele inteligibile și necorporale, pe care le înțelege prin propria substanță, pe când simțirea (ἄισθησις) se leagă de natura senzorială și trupească, pe care o percepe ea însăși prin natura sa.[4] În sfârșit, pentru Sfântul Maxim această dihotomie este explicit relevantă pentru sufletul omenesc, caracterizat prin poziția lui intermediară. În *Amb* 10, subliniază faptul că sfinții – știind că sufletul îmbracă o formă pământească atunci când se mișcă nefiresc spre materie prin intermediul trupului – au dorit, în consecință, cu ajutorul a ceea ce este natural sufletului atunci când se mișcă spre Dumnezeu, ca și trupul să îl cunoască pe Dumnezeu, căutând să îl împodobească cu reflecții dumnezeiești.[5]

Așadar, după Sfântul Maxim, sufletul are chemarea de a împlini tocmai această funcție de mediere. El vrea să unească carnea, cu care se află în legătură – prin relația lui naturală cu trupul –, cu scopul divin al omului, dar pe de altă parte, el însuși poate să devină dependent și să fie modelat de trup. Omul posedă în sufletul său o facultate inteligibilă și rațională (νοερὰ τε καὶ λοκικὴ δύναμις), și astfel, înainte de cădere, a putut să înțeleagă și să experieze Dumnezeirea. Dar în căderea sa, omul și-a folosit greșit capacitatea și și-a întors această facultate spre lumea simțurilor, astfel încât acum ea poate fi restaurată într-însul numai datorită lui Hristos, prin harul divin și prin Duhul Sfânt.[6] Relația omului cu lumea sensibilă, pe care el era chemat să o întrebuințeze pozitiv, în calitate de mediator, a devenit, la omul căzut, robie față de simţirea de care acum trebuie să se elibereze. În comentariul său la rugăciunea domnească, Sfântul Maxim subliniază că omul trebuie acum să-şi reorienteze lucrarea sufletului şi să-şi îndrepte toată dorirea către Dumnezeu, aşa încât să cunoască o singură plăcere (ἡδονή), plăcerea contrară plăcerii simţurilor, care constă în întregime în comuniunea (συμβίωσις) vie a sufletului cu raţiunea-*logos*.[7] Aşa cum spune Sfântul Maxim într-o interpretare alegorică a istorisirii nunţii din Cana, mintea umană trebuie să se unească cu virtutea ca şi cu o mireasă, şi tocmai aceasta este comuniunea (συμβίωσις) pe care Logosul, născut din credinţă, o cinsteşte cu prezenţa Sa.[8]

---

[2] CCSG 7, 225. Un studiu substanțial al acestei poziții a fost elaborat de BLOWERS, *Op. cit.*, de ex., p. 101.

[3] „Lucrarea după fire a minții și a simțurilor sunt opuse una alteia din pricina deosebirii extreme a celor supuse lor" – trad. P. Stăniloae din Filocalia, vol. 3.

[4] [„cele supuse minții sunt entitățile spirituale și necorporale, pe care le sesizează după ființă; iar cele supuse simțurilor sunt lucrurile sensibile și corporale pe care le percep ele de asemenea după fire" – trad. Părintele Dumitru Stăniloae] CCSG 22, p. 23.

[5] PG 91, 1112 C.

[6] *Thal* 59; CCSG 22, p. 45.

Sfântul Maxim nu consideră că dihotomia fundamentală caracteristică creaţiei, care influenţează adânc sufletul uman, ar fi rea în ea însăşi, ci mai degrabă că este un *punct de plecare* pentru rolul de mediere al omului, deci pentru o mişcare. Astfel, când Sfântul Maxim – utilizând o perspectivă trihotomică în cadrul dihotomiei – vorbeşte în *Amb* 10 despre trei *mişcări* ale sufletului care sunt naturale omului, face acest lucru fără să aibă vreo înţelegere negativă sau origenistă a mişcării.[9] El se referă, pur şi simplu, la faptul că se poate spune despre om – şi am putea adăuga, aflat tocmai în poziţia sa centrală – că este alcătuit din trei părţi, minte, raţiune şi simţire şi că fiecare dintre aceste părţi posedă o mişcare naturală proprie. Mişcarea minţii este simplă şi directă, cea a raţiunii este analitică şi discerne după cauzalitate, iar mişcarea simţirii este sintetică, şi totuşi primeşte de la lucrurile văzute, sub forma simbolurilor, o înţelegere a *raţiunilor* lor, raportându-se ea însăşi la raţiune.[10] Şi procedând astfel, Sfântul Maxim explică şi faptul că până la urmă adevărata mişcare naturală din toate acestea este de la cele inferioare spre cele superioare, astfel încât ceea ce înţelege una funcţionează în cealaltă spre a servi împlinirea finală a tuturor mişcărilor în Dumnezeu – şi astfel, transcendenţa finală a înseşi dihotomiei fundamentale.[11]

La Sfântul Maxim, dihotomia fundamentală reprezintă o premisă a acestor mişcări naturale ale părţilor sufletului, care sunt ele însele voite de Dumnezeu, şi din acest motiv un aspect al ei corespunde fiecărei părţi. Iar această analogie între diversele părţi, raportată la dihotomia lor, este atât de departe de a dezbina sufletul uman în entităţi separate, încât ea slujeşte mişcării unificatoare a întregului. Căci, de fapt – în virtutea dihotomiei –, partea

---

[7] *OrDom*; CCSG 23, p. 56.
[8] *Thal* 40; CCSG 7, p. 273.
[9] Cf. cap. II: 6, pp. 81-83 mai sus.
[10] PG 91, 1112 D-1113 A.
[11] Cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, pp. 35 şi 143.

simțitoare a sufletului nu este numai sensibilă, ci și intelectuală. Ea primește de la lucrurile văzute o înțelegere „simbolică" a *rațiunilor* lor pe care le raportează la partea rațională a sufletului. Iar această parte *rațională* nu este numai imanentă, ci și tranzitorie, deci cunoașterea ei analitică este trimisă de ea la elementul minții. Și *mintea* însăși cunoaște o dihotomie, căci nu este numai intelectuală, ci și pătimitoare.[12] Poate primi imaginații de la părțile inferioare ale sufletului. Și astfel, mișcarea sufletului este condiționată de o dihotomie a fiecăreia dintre părțile sale, care nu numai că protejează caracteristicile lor individuale, dar servește și la perpetuarea mișcării de la cele inferioare la cele superioare. Nu este greu de observat aici, în sfera psihologiei, o altă exprimare a fidelității fundamentale a Sfântului Maxim față de felul cum înțelege el *principiul calcedonian* al unirii fără alterare și al diferenței ca premisă necesară a unificării.

Faptul că acest punct de vedere nu este doar ocazional se vede mai departe, cel puțin indirect, în *Thal* 25, o exegeză la I Cor. 11: 3 și 10. Sfântul Maxim oferă acolo o interpretare alegorică a cuvintelor „bărbat", „femeie", „cap" și „Hristos", aplicată diferitelor stadii ale dezvoltării creștine duhovnicești. *Bărbatul* este astfel interpretat ca *minte*, angajată fie în *vita practica*[13], fie în *vita contemplativa*[14] sau în *vita mistica*[15], iar *femeia* este, la fel, interpretată ca *habitus* (ἕξις) sau condițiile însoțitoare ale acestor trei niveluri spirituale.[16] Partea cea mai interesantă a acestei interpretări este, din punctul nostru de vedere, acela că elementul „femeie" implică, totodată, ceea ce am putea numi aspectul sensibil al fiecărui nivel. Astfel, „femeia" raportată la intelectul practic este chiar *deprinderea* pentru *vita practica*, ce constă în gânduri și lucrări practice, „femeia" raportată la intelectul teoretic este înțelesul însuși, întotdeauna asociat contemplării naturale, iar „femeia" raportată la intelectul mistic reprezintă *noțiunea* legată de cunoașterea mistică, deși la acest stadiu este curățită de orice imaginație sensibilă. Astfel, „femeia" simbolizează, în toate aceste cazuri, relația existentă la toate nivelurile cu părțile „inferioare" ale sufletului și cu felurile lor de cunoaștere, iar acest fapt se prezintă ca motivul pentru care textul spune că femeia trebuie să aibă o „putere” deasupra capului ei.[17] Alcătuirea diferențiată a omului servește astfel întregul.

---

[12] *Amb* 10; PG 91, 1116 A.

[13] CCSG 7, p. 159.

[14] *Ibid.*, p. 161.

[15] *Loc. cit.*

[16] *Ibid.*, p. 161 ff. Pentru o redare și o discuție asupra acestui text, vezi BLOWERS, *op. cit.*, p. 200 ff.

2. *Diferite forme ale psihologiei „trihotomice” la Sfântul Maxim*

Am văzut cum Sfântul Maxim admite o dihotomie fundamentală în creație, și cum dezvoltă ideea corelată că această realitate influențează mai ales pe om în lume și sufletul în om, astfel încât ambii sunt chemați să-și folosească poziția într-o lucrare de mediere. Am mai văzut că se presupune că această dihotomie se raportează la diversele „părți” ale sufletului, dar fie că este privită în relație cu fiecare dintre aceste părți, fie, cu întregul suflet, acest fapt poate fi evaluat pozitiv ca punct de plecare și ca premisă a mișcării firești a fiecăreia dintre părți ca și a mișcării naturale a sufletului și a omului întreg. Această mișcare naturală, când nu este pervertită, așa cum este în căderea omului, poate transcende dihotomia fără alterare și poate uni astfel diversele părți ale sufletului, orientându-le într-o singură direcție, către Dumnezeu. Diferențierea și unificarea se completează reciproc.

Acest fapt oferă totodată contextul potrivit pentru o interpretare a felului cum tratează Sfântul Maxim aspectele trihotomice ale psihologiei umane. Aceste aspecte sunt de fapt dominante în antropologia Sfântului Maxim, în special în teologia ascetică și în speculațiile sale despre dezvoltarea duhovnicească a omului. El preferă aranjamentele triadice strâns legate de diverse trihotomii ale sufletului. Însă această tendință se combină întotdeauna cu un accent puternic pe unitatea sufletului și pe unificarea mișcărilor lui spre un singur scop, comuniunea dintre uman și divin, care este esența iconomiei providențiale a lui Dumnezeu.

Așadar, nu ne surprinde că Sfântul Maxim se simte liber să utilizeze diferite tipuri de distincții întreite în legătură cu sufletul uman. Nici una dintre ele nu este absolută. Am întâlnit deja distincția clasică: *minte, rațiune, simțire*, cu mișcările lor corespunzătoare.[18] Dar el mai folosește o distincție, bazată mai ales pe filozofia aristotelică, între un *suflet rațional,* unul *nerați-*

---

[17] *Ibid.*, CCSG 7, p. 165.

[18] *Amb* 10; PG 91, 1112 D. Despre importanța acestei triade, vezi VON BALTHASSAR, KL^2, p. 287 f.

onal şi unul *vegetativ*, corespunzând sufletelor fiinţelor raţionale, animalelor şi respectiv plantelor. Omul se împărtăşeşte de toate aceste suflete, dintre care ultimul este vegetativ sau nutritiv, al doilea este apetitiv şi sensibil, iar primul este raţional şi intelectual, dar şi nepieritor şi nemuritor.[19] Sfântul Maxim utilizează şi distincţia paulină dintre omul *trupesc, psihic şi duhovnicesc* şi o interpretează în raport cu diversele stări morale ale omului.[20] Trihotomia dominantă pe care o întâlnim la Sfântul Maxim este însă cea dintre elementele *raţional, irascibil şi concupiscent* ale sufletului – distincţie care se întâlneşte aproape peste tot în literatura filozofică, teologică şi ascetică greacă, şi nu mai puţin la Evagrie, de la care Sfântul Maxim probabil că a preluat-o mai întâi. Importanţa ei se răsfrânge însă dincolo de influenţa evagriană, iar varietatea şi libertatea cu care este folosită este mai largă decât cea pe care o găsim la Evagrie.[21]

Această varietate este bine ilustrată în variaţiile terminologice ale Sfântului Maxim, chiar în cadrul ultimei trihotomii. Libertatea lui este aici frapantă, raportat la Evagrie. Evagrie identifică, aproape peste tot, partea raţională a omului cu mintea (νοῦς) şi stabileşte o trihotomie a minţii (νοῦς), a iuţimii (θυμός) şi a concupiscenţei (ἐπιθυμία) – aceasta este întotdeauna invariabilă în *Cent. gnost.*[22] În timp ce Sfântul Maxim cunoaşte cu siguranţă această formă[23], în majoritatea cazurilor, el nu identifică mintea, ca subiect duhovnicesc, cu nici un element particular al sufletului, ci utilizează cel mai ades o trihotomie a raţionalului, irascibilului şi concupiscenţei.[24] În cadrul acestei a doua forme, dominante, de trihotomie, Sfântul Maxim îşi elaborează variaţiile personale.

Aşadar, el vorbeşte uneori de θυμός, ἐπιθυμία, λόγος, la care se adaugă mintea (νοῦς) ca al patrulea element integrator[25], iar alteori despre λόγος, τὸ θυμικόν, ἐπιθυμία, la care intelectul se adaugă în acelaşi fel.[26] În unele texte, Sfântul Maxim utilizează expresii neutre, esenţiale, care indică faptul că cele trei elemente pot fi considerate diferite *„părţi"* ale sufletului uman – deşi această distincţie nu are niciodată la Sfântul Maxim un caracter metafizic sau ontologic.[27] În astfel de cazuri, el se referă la τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ θυμικόν şi τὸ λογικόν[28] sau mai frecvent la τὸ θυμικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν şi τὸ λογιστικόν.[29] Într-o serie de alte texte, preferă să vorbească despre trei puteri sau *facultăţi* (δύναμεις) ale sufletului uman[30], descrise fie ca ἐπιθυμητική, θυμοειδής şi λογιστική[31], fie ca λογική, ἐπιθυμητική şi θυμική.[32]

---

[19] *Char* 3. 30-31; CSC, p. 158. Trihotomia aceasta a fost dezvoltată în spaţiul creştin de Sfântul Grigorie de Nyssa, care a legat-o strâns de trihotomia paulină: duh, suflet, trup. vezi LADNER, „The Philosophical Anthropology", DOP 12 (1958), p. 287 f.

[20] Vezi *Ep* 9; PG 91, 448 A-C.

[21] SHERWOOD, în ACW, p. 84, subliniază aproape exclusiv influenţa evagriană în acest punct. Sistemul lui Evagrie de teologie ascetică a fost, evident, de o importanţă majoră pentru scrierile ascetice ale Sfântului Maxim, şi în aceste scrieri găsim majoritatea referirilor la această trihotomie.

[22] Vezi p. 199 f.

[23] Vezi *Thal* 16; CCSG 7, p. 105 şi *Ep* 24; PG 91, 609 D-612 A.

[24] Diferenţa aceasta importantă dintre Sfântul Maxim şi Evagrie este sesizată destul de vag de SHERWOOD, care menţionează însă alternativele (vezi în ACW, p. 84 f).

[25] Vezi *Thal* 16; CCSG 7, p. 109.

Vom analiza mai târziu cum înţelege Sfântul Maxim această trihotomie şi diferitele ei elemente. Însă variaţiunile trihotomiei umane pe care am demonstrat-o acum la Sfântul Maxim – diferite sisteme de trihotomie, diferenţe de terminologie în cadrul sistemului dominant şi flexibilitate în raport cu întrebarea dacă aceste elemente sunt sau nu „părţi" sau facultăţi ale sufletului uman – sunt un indiciu clar că Sfântul Maxim nu este legat de nici o formă particulară de trihotomie şi nu consideră că distincţiile dintre diversele elemente ar fi metafizice sau ontologice. Distincţia sa decisivă este aceea dintre lumea inteligibilă şi lumea sensibilă, iar sufletul uman, prin poziţia lui intermediară, se împărtăşeşte de această dihotomie fundamentală în toate elementele sale.

Aşadar, aspectul cel mai important al perspectivei Sfântului Maxim este acela că Dumnezeu, în pofida dihotomiei fundamentale, a creat omul şi sufletul lui ca unitate, înzestrat cu o anumită vocaţie de a fi microcosmos şi mediator în lume. Căci în concepţia sa, nici dihotomia ca atare, nici chemarea divină a omului nu alterează unitatea umană şi, în consecinţă, nici chiar părţile pătimitoare ale sufletului uman nu pot fi considerate negative în principiu. Tuturor elementelor li s-a rânduit o funcţie pozitivă, care este restaurată în Hristos şi toate elementele sunt pervertite la omul căzut, chiar dacă la început omul a primit de la elementul sensibil astfel de influenţe dezastruoase.

---

[26] *Ibid.*; CCSG 7, p. 107. Cf. BLOWERS, *op. cit.*, p. 236, n. 78.

[27] Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 84.

[28] Vezi, de ex., *Thal* 27; CCSG 7; p. 197.

[29] Această versiune este frecvent întâlnită în *Cent. de char.*, probabil datorită influenţei scrierii Praktikos a lui Evagrie, care este sesizabilă aici, întrucât Evagrie foloseşte în scrierea sa aceeaşi distincţie (vezi *Pract.* 1. 58; PG 40, 1233 D-1236 A). Pentru folosirea distincţiei de către Sfântul Maxim, vezi *Char* 1. 67; CSC, p. 74; 2.12; p. 94; 3. 20; p. 150; 4. 15; p. 200; 4. 44; p. 212 şi 4. 80; p. 230.

[30] Vezi, de ex., *Thal* 39; CCSG 7, p. 259 şi *Expos in Ps.* LIX; CCSG 23, p. 7.

[31] Vezi *Char* 3. 3; CSC, p. 144.

[32] Vezi *Thal* 49; CCSG 7, p. 355.

Înainte de a demonstra cum se echilibrează în gândirea Sfântului Maxim unitatea şi diferenţierea, raportate la trihotomia sufletului uman, vom prezenta o imagine de ansamblu asupra contextului gândirii, în cadrul căreia trebuie înţeleasă poziţia Sfântului Maxim – în general, cu privire la trihotomia lui dominantă şi, mai detaliat, cu privire la distincţia dintre elementul concupiscent şi cel irascibil.

3. Contextul general al trihotomiei psihologice dominante la Sfântul Maxim

În tradiţia creştină în care s-a format Sfântul Maxim, trihotomia raţional, irascibil şi concupiscent îşi are evident originea la Platon, dar trebuie avute în vedere şi reflecţiile lui Aristotel asupra acestui subiect. De cea mai mare importanţă este mai apoi înţelegerea stoică a puterilor şi patimilor sufletului uman. Şi, în sfârşit, nu trebuie neglijate nici ultimele modificări ale acestor diverse puncte de vedere acum, când încercăm să schiţăm cadrul filozofic general al filozofiei „trihotomice" a predecesorilor Sfântului Maxim. Căci toate aceste elemente au influenţat cu siguranţă tradiţia creştină, pe care o reflectă şi o dezvoltă Sfântul Maxim.

Poziţia lui Platon

Utilizarea trihotomiei la Platon îşi găseşte binecunoscuta expresie în a patra carte a *Republicii,* unde stabileşte o analogie între cele trei facultăţi ale sufletului uman, pe de o parte, şi cele trei clase ale societăţii şi virtuţile lor cardinale, pe de altă parte.[33] Interpretarea psihologică a celor trei părţi ale sufletului uman, τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές şi τὸ ἐπιθυμητικόν, este foarte clar prezentată aici. O facultate dublă – una intelectuală şi una voliţională – este atribuită fiecărei părţi: elementul raţional conţine atât înţelegerea raţională, cât şi aspiraţia raţională, elementul irascibil, atât convingerea, cât și strădania ardentă, iar elementul concupiscent, imaginația și apetitul.[34] Trihotomia poate fi însă urmărită în toate dialogurile lui Platon.[35] Dar acest lucru nu înseamnă că imaginea este total lipsită de ambiguitate, pentru că mai sunt la Platon și alte elemente de sistematizare în legătură cu facultățile sufletului.[36]

---

[33] Vezi, de ex., *Res publ.* 4; 435 e-436 b.

Dacă încercăm să interpretăm cele spuse de Platon în privința triadei noastre și a elementelor ei, ne atrage atenția mai întâi faptul că totalitatea ei este, în mare măsură, evaluată pozitiv. Elementele irascibil și concupiscent nu sunt rele în sine. Virtuțile cardinale ale statului își găsesc locul potrivit într-însele.[37] Exemplul cel mai bine cunoscut al acestei înțelegeri se găsește, desigur, în *Phaedrus*, unde τὸ ἐπιθυμητικόν și τὸ θυμοειδές sunt doi cai ai trăsurii umane, al cărei vizitiu trebuie să fie totuși partea rațională a omului.[38] Concepția generală a acestui dialog pare a fi că cele două elemente pătimitoare nu sunt separate de partea nemuritoare a sufletului,[39] deși, pe de o parte, Platon presupune, desigur, că există peste tot în suflet două elemente diferite, unul nemuritor și unul muritor, unul rațional și unul nerațional, și că mai degrabă în cel de al doilea element se poate face deosebirea între o parte irascibilă și una concupiscentă. Dihotomia fundamentală subliniază și condiţionează astfel trihotomia.[40] Acest fapt însă nu exclude concluzia că, în cadrul triadei, partea irascibilă are o poziţie de mijloc şi un caracter amestecat.[41] Căci în prima parte a triadei întâlnim o substanţă indivizibilă, iar în ultima parte, o substanţă divizibilă, dar în partea de mijloc, cea irascibilă, o substanţă mixtă.[42]

---

[34] Cf. J. WILD, *Plato's Theory of Man*, Cambridge, Mass., 1946, p. 152 ff.

[35] Încă din 1909, A, LEISSNER în disertația sa, *Die platonische Lehre von den Seelenteilen nach Entwicklung, Wesen und Stellung innerhalb der platonischen Philosophie*, Nördlingen, a oferit o analiză detaliată a vestigiilor acestei idei în operele lui Platon.

[36] O oarecare complicație vine din faptul că Platon, în raport cu diferitele stări ale sufletului, pare să folosească o altă triadă: întristarea (λύπη), frica (φόβος) și dorința (ἐπιθυμία); vezi *Res publ.* 4; 430 b. Totuși devine imediat clar faptul că aceste trei elemente (cu adăugarea lui ἡδονή) sunt elemente ale unui aranjament tetradic (vezi *ibid.*; 430 ab), care este cunoscut mai târziu și ca tetrada stoică a patimilor cardinale. (cf. Platon, *Laches*; 191 d; *Symp.*; 207 e; *Theaet.*; 156 b și, de asemenea, *Res publ.* 4; 429c.)

[37] 36 Astfel, înțelepciunea se găsește în partea rațională, curajul, în partea irascibilă și cumpătarea, în cea poftitoare (concupiscentă), în timp ce dreptatea ar trebui să caracterizeze totalitatea lor; vezi Platon, *Res publ.* 4; 428 b-429 a; 429 a-430 c; 430 c-432 b și 435 b. Aceste elemente pot fi folosite fie pentru scopuri bune, fie pentru scopuri rele.

[38] Platon, *Phaedrus*; 246 a ff., 253 cd etc.

[39] Vezi *Phaedrus*; 246. Acest lucru este important pentru că elimină posibilitatea de a vedea în opera lui Platon o dezvoltare către o evaluare mai riguroasă în acest punct. Era totuși posibil să susținem o asemenea ipoteză, atâta timp cât *Phaedrus* era privită ca o lucrare timpurie. Acum însă, fiindcă problema datei compoziției ei a fost stabilită invers, acest lucru nu mai este posibil. Mai vezi aici și E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II: 1, Leipzig 1889, p. 843, n. 3, și p. 820, unde s-a argumentat că, potrivit lui Platon, în *Phaedrus*, părțile inferioare ale sufletului aparțineau acestuia și în etapa preexistenței.

Poziţia de mijloc a părţii irascibile prezintă pentru noi un anumit interes, căci ne ajută în a trasa dihotomia fundamentală, mai puţin absolută în ceea ce priveşte sufletul uman şi, de asemenea, pare să fi exercitat o anumită influenţă asupra înţelegerii elementului irascibil la scriitorii creştini. Facultatea elementului irascibil are la Platon un caracter autoexpandabil la fel de potrivit atât pentru curajul adevărat, cât şi pentru iuţimea pătimaşă, după cum observăm în *Republica*. Elementul irascibil este, de asemenea, mai înclinat, prin natura lui, să se subordoneze raţiunii.[43]

În acest context, mai trebuie menţionate alte câteva aspecte ale viziunii lui Platon. Mai întâi, pare clar că Platon priveşte cele trei elemente, mai mult sau mai puţin literal, ca *părţi* ale sufletului, deşi vorbeşte şi despre facultăţile lor corespunzătoare. Acestea din urmă se deosebesc de părţi, căci atunci când utilizează expresiile neutre, τὸ ἐπιθυμητικόν etc., el se referă la aceste elemente ca părţi ale sufletului, pe când funcţiile părţilor sufletului, ἐπιθυμία etc., sunt considerate facultăţi (δυνάμεις).[44] În al doilea rând, este evident că ceea ce îl intereseaază pe Platon în legătură cu cele trei elemente ale sufletului nu este definiţia lor formală, ci scopul activităţii lor[45], deşi o analiză a acestei activităţi arată şi diferenţa dintre facultăţile lor. Şi ambele aspecte ale acestei probleme sunt strâns legate de problema localizării elementelor.

---

[40] Vezi, de ex., *Res publ.* 4; 439 e; cf. R. ARNOU, art. „Platonisme des Péres", DTC 12: 2, col. 2267.

[41] În *Phaedrus*, partea irascibilă este numită astfel „calul bun", iar partea concupiscentă, „calul nebun", vezi p. 253 d.

[42] Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, p. 121, unde problema aceasta este discutată în raport cu *Timateus*; 35, în care pare destul de clar că partea sensibilă a sufletului, în sensul cel mai strict, este înţeleasă ca fiind străină de sufletul real.

[43] Vezi *Res publ.* 4; 440 b; cf. ZELLER, *op. cit.*, p. 884 şi FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 149 f.

[44] Cf. LEISSNER, *op. cit.*, p. 62. Poziţia aceasta este înfăţişată de terminologia lui Platon. Elementele sunt astfel numite „părţi", μέρη (vezi *Res publ.* 4; 442 b şi 444 b), „forme", εἴδη (vezi *ibid.*; 435 c, 439 e, 504 a; *Phaedr.*; 253 c; *Tim.*; 69 c şi 77 b) şi „specii" γένη (vezi *Res publ.* 4; 441 c, 443 d, 444 b şi *Tim.*; 69 e).

[45] Cf. ZELLER, *op. cit.*, p. 884 şi, de asemenea, LEISSNER, *op. cit.*, p. 63.

Ele se leagă de diferite organe ale trupului şi astfel se află, ca să spunem aşa, la o distanţă diferită faţă de lumea superioară. Această poziţie exprimă atât orientarea, cât şi caracterul psihic al fiecărui element, care devine evident, de exemplu, în legătură cu poziţia de mijloc a părţii irascibile. Localizând diversele elemente, Platon reflectează, desigur, la o speculaţie mai veche. Astfel, raţiunea se află în cap, iuţimea în piept şi concupiscenţa într-o anumită zonă dintre diafragmă şi buric.[46] Organul mediator dintre partea raţională şi cea poftitoare este ficatul (aşa cum θυμός reprezintă activitatea psihică mediatoare) şi – conform unei vechi tradiţii – Platon crede că raţiunea proiectează imagini pe suprafaţa netedă a ficatului, chiar dacă nu este de acord cu investigarea ficatului animalelor sacrificate.[47] În sfârşit, pentru Platon este clar că plantele au ἐπιθυμία, iar animalele, atât ἐπιθυμία, cât şi θυμός.[48]

Concepţia lui Aristotel

Poziţia lui Aristotel faţă de această trihotomie nu este diferită radical de cea a lui Platon. Ca şi Platon, face deosebirea între o parte nemuritoare şi una muritoare a sufletului. Relaţia dintre trup şi suflet este însă mai complicată şi mai „specifică" la Aristotel decât la Platon, pentru că ele sunt considerate ca formă şi materie[49], iar sufletul este înţeles ca *entelecheia* trupului[50], ceea ce este iarăşi important pentru trihotomie.

Patru aspecte ale concepţiei lui Aristotel prezintă un deosebit interes pentru contextul nostru. În primul rând, θυμός şi ἐπιθυμία se integrează în viziunea generală a lui Aristotel asupra voinţei şi dorinţei. În sfera aceasta ajungem la o altă triadă, βούλησις, θυμός şi ἐπιθυμία, în care primul element reprezintă o dorinţă raţională, al doilea, o strădanie ardentă mai generală (şi impulsivă), iar al treilea, concupiscenţa în sens propriu.[51] Dintre aceste trei forme ale poftei, numai dorinţa (βούλησις) este însă liberă[52], pe când concupiscenţa oferă cel mai puternic exemplu de dorinţă înrobită.[53]

---

[46] Vezi Tim.; 69 e, 70 d, 77 b şi 90 a.

[47] Vezi *ibid.*; 71 a-72 d.

[48] Vezi *ibid.*; 77 ab şi *Res publ.* 4; 441 b.

[49] Vezi *De anima* 2, 1; 412 a.

[50] *Ibid.*; 412 b.

[51] Vezi *De anima.* 2, 3; 414 b; cf. P. WILPERT, *art.* „Begierde", RACh 2(1954), col. 64.

[52] Vezi *Magna Mor.*, 1, 13; 1188 a.

[53] Cf, de ex., WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, p. 464.

În al doilea rând, mai găsim la Aristotel faptul că distincţia trihotomică se subordonează strict dihotomiei. Elementele irascibil şi concupiscent sunt încă şi mai apropiate la Aristotel decât la Platon, deşi θυμός păstrează o poziţie de mijloc.[54] Θυμός este uneori prezentat ca fiind încă şi mai străin de raţiune decât concupiscenţa.[55]

În al treilea rând, această viziune mai degrabă negativă asupra elementului irascibil, ca fiind străin de raţiune, împreună cu accentul pus pe caracterul trupesc al tuturor patimilor, a operat o anumită schimbare în înţelegerea lui θυμός, astfel încât acest termen este interpretat simplu, mai des decât la Platon, ca „mânie".[56] Dar, în al patrulea rând, aceasta nu înseamnă totuşi că θυμός îşi pierde poziţia de mijloc. Ea rămâne, în principiu, să slujească raţiunea şi este de fapt mult mai capabilă să se subordoneze raţiunii decât concupiscenţa.[57]

Accentul mai puternic al lui Aristotel pe unitatea structurii compuse a omului, care într-o anumită măsură relativizează dihotomia fundamentală din om, se echilibrează astfel printr-o evaluare mai degrabă negativă a ambelor elemente ale părţii neraţionale din sufletul uman, deşi mai mult a elementului concupiscent.

Concepţia stoică

În filozofia stoică, concepţia negativă despre partea pătimitoare a sufletului devine dominantă şi, în acelaşi timp, gândirea stoică a fost poate cea care a influenţat cel mai mult vechea gândire creştină ascetică cu privire la trihotomia noastră. Este un lucru binecunoscut că stoicii considerau dezastruoase feluritele patimi şi vedeau în detaşarea (ἀπαθεια) totală o atitudine umană ideală. Este adevărat că aceste patimi erau altfel sistematizate; analiza lor stoică este dominată de *tetradă,* pe care o întâlnim uneori şi la Platon: plăcerea (ἡδονή), întristarea (λύπη), dorinţa (ἐπιθυμία) şi frica (φόβος).[58] Dar utilizarea triadei la scriitorii stoici este bine atestată în literatura vremii.[59]

---

[54] *Toate* „patimile" sufletului implică participarea trupului; cf. F.NUYENS, *L'Évaluation de la psychologie d'Aristote.* Haga/Paris 1948, p. 224 f.

[55] Vezi *Eth. Nicom.* 3, 11; 1116 b.

[56] Vezi *Eth. Nicom.* 3, 3; 1011 a şi 4, 11; 1026 a şi *Eth. Eudem.*, 3, 1; 1229 a.

[57] *Eth Nicom.* 7, 5; 1147 b şi 7, 7; 1149 a. Nestăpânirea dorinţei (ἐπιθυμία) este mai mare, vezi *ibid*, 7, 7; 1149 b.

[58] Despre folosirea acestei tetrade începând de la Zeno, vezi mărturia lui Diogenes Laërtius în VON ARNIM, *Stoic. vet. fragm.* 1, p. 51, no. 211. Mai vezi şi VON ARNIM, 3,

O caracteristică a întrebuinţării stoice a triadei este, desigur, în primul rând faptul că ea depinde direct de înţelegerea stoică a patimilor. Într-o anumită măsură, aceasta limitează orizontul trihotomiei şi facilitează o identificare simplă între θυμός şi mânie, turbare, furie. Iuţimea şi concupiscenţa sunt şi ele aduse într-o relaţie foarte strânsă una cu alta. O expresie a acestei relaţii este faptul că amândouă se află în acelaşi loc, în piept.[60] Conform concepţiei stoice, toate patimile pot fi subsumate în categoria sensibilităţii. De aceea nu există o diferenţă clară de caracter, în sensul mai strict al cuvântului, între patimile corespunzătoare părţii irascibile a sufletului şi cele corespunzătoare părţii concupiscente.[61]

Imaginea înţelegerii stoice a trihotomiei este însă şi mai complicată decât am demonstrat până acum. În primul rând, dualismul fundamental, pe care l-am analizat la Platon şi la Aristotel, lipseşte în filozofia stoică. Sufletul este considerat corporal în sens rafinat. Această viziune influenţează, desigur, înţelegerea stoică a trihotomiei: cele trei elemente nu sunt părţi deosebite ale sufletului, ci *puteri* şi *mişcări* ale lui.[62] Prin urmare, observăm, pe de o parte, ceea ce am putea numi o tendinţă mai „pozitivă”; omul este văzut ca o unitate, iar animalele nu au facultăţile irascibile şi concupiscente ale omului.[63] Patima concupiscenţei, de exemplu, este doar o mişcare iraţională în sufletul raţional.[64] Dar, pe de altă parte, accentul stoic pus pe relaţia strânsă dintre mişcările sufletului şi ale trupului uman întăreşte indirect aspectul negativ. Elementele pătimitoare îşi pierd sensul neutru pe care îl aveau la Platon şi la Aristotel.[65] Θυμός şi ἐπιθυ-

---

p. 92, nr. 378 şi p. 95, nr. 394 (Chrysippus), la fel ca şi *ibid.* 3, p. 95, nr. 391 (Andronicus). Evident, combinaţia acestei tetrade şi a triadei noastre (ambele găsite la Platon) a pricinuit unele dificultăţi filozofului platonizator Poseidonius; vezi M. POHLENZ, *Poseidonios' Affektenlehre und Psychologie*, NGWG (1921), p. 181 f.

[59] Vezi, de ex., mărturia lui Galen în VON ARNIM, *op. cit.*, 1, p. 129, no. 570. Mai vezi şi cele din Alex. Aphrod., la care se face referire în VON ARNIM, *op. cit.*, 2, p. 225, nr. 823, unde întâlnim o echivalenţă interesantă a verbelor (arătând că o evaluare negativă a funcţiilor pătimitoare este dominantă): διανοεῖσθαι, ὀργίζεσθαι, ἐπιθυμεῖν, deşi se spune că puterea comună a sufletului se dezvoltă dincolo de „părţi”.

[60] Vezi mărturia lui Galen, VON ARNIM, *op. cit.*, 2, p. 250, nr. 903.

[61] Poziţia aceasta poate fi exemplificată de Chrysippus, vezi VON ARNIM, *op. cit.*, 3, p. 96, nr. 396.

[62] Acest fapt este adevărat şi atunci când stoicii arată că sufletul este format din opt părţi; vezi STEIN, *Die Psychologie der Stoa*, 1, p. 122 cu n. 222.

[63] Vezi mărturia lui Galen, VON ARNIM, *op. cit.*, 2, p. 255, nr. 906.

[64] Cf. WILPERT, *art. cit.*, col. 63.

[65] Cf. WILPERT, *loc. cit.*

μία sunt cu siguranță localizate în piept împreună cu ἡγεμονικόν[66], dar θυμός este adesea subordonat ἐπιθυμία-ei[67] şi înțeles astfel exclusiv ca mânie.[68]

Modificări mai târzii

Cu toate că stoicii consideră dintru început iuțimea şi concupiscența puteri pătimaşe ale sufletului uman, în filozofia stoică de abia mai târziu se pune din nou problema unei polarități între ele. Astfel, Poseidonius se întoarce la o trihotomie mai veche, a trupului, a sufletului şi a spiritului, şi o combină cu concepția platonică a celor trei părți ale sufletului. Rezultatul este că partea concupiscentă este considerată acum concupiscență a trupului, iar intelectul este identificat cu o noțiune mai veche a spiritului, dar prin aceasta, partea irascibilă îşi redobândeşte poziția intermediară şi ambivalentă[69], în pofida faptului că θυμός, la Poseidoniu, este practic subordonat ἐπιθυμία-ei.[70] Pe fondul aceasta, influențat de Platon prin Panaetius, nu ne surprinde deloc că el este dispus să admită ἐπιθυμία la plante şi ἐπιθυμία şi θυμός la animale.[71] Mai trebuie adăugat că Poseidonius crede că sufletul este unit cu trupul numai în existența pământească şi că dezvoltă facultatea irascibilă şi pe cea concupiscentă numai în aceste condiții. El împărtăşeşte această părere ne-stoică nu numai cu Platon, ci şi cu Plotin.[72]

---

[66] După relatarea lui Nemesius, stoicii spunea că θυμός este concentrat în fiere – semn al identificării ei cu mânia – şi că este cauzat de un act nedrept sau de un sentiment de nedreptățire, vezi VON ARNIM, *op. cit.*, 3, p. 101, nr. 416.

[67] Potrivit lui Andronicus, atât ὀργή, cât şi θυμός aparțin formelor (εἴδη) ἐπιθυμία-ei, aşa VON ARNIM, în *op. cit.*, 3, P. 96, nr. 397. Cf. în Diogenes Laërtius, vezi *ibid.*, nr. 396.

[68] O tendință clară de a identifica θυμός şi ὀργη şi de a le lega de ură (μῖσος) poate fi observată în tradiția stoică, vezi, de ex., VON ARNIM, *op. cit.*, 3, p. 96 f., nr. 396 ŞI 397. Astfel θυμεῖσθαι poate fi substituit de ὀργίζεσθαι, vezi VON ARNIM, *op. cit.*, 2, p. 225, nr. 823.

[69] Cf.WILPERT, *art. cit.*, col. 68.

[70] Cf. STEIN, *op. cit.*, p. 190.

[71] În viziunea lui Poseidonius, elementul concupiscent este prezent la toate formele vegetative şi animaliere de viață; la acesta se adaugă elementul irascibil în cazul animalelor. Ultimul este descris ca o dorință de dominație şi de victorie. La om aceste două elemente pot fi recunoscute înaintea facultății raționale. La omul adult, ele vor căpăta o nouă funcție, fiindcă trebuie să se subordoneze rațiunii, deşi vor păstra caracterul lor propriu. Pentru această prezentare succintă, vezi POHLENZ, *Die Stoa*, I, Göttingen 1948, p. 225.

[72] Cf. POHLENZ, *op. cit.*, I, p. 394.

Aici am atins un alt curent de gândire important de care trebuie să ţinem seama în context, acela al platonismului mijlociu şi al neoplatonismului. Contribuţia lui constă însă mai ales în sfera *rafinamentului terminologic*. La Albinus, de exemplu, găsim că noţiunea stoică de ἡγεμονικόν şi conceptul platonic de λογιστικόν sunt amândouă localizate în cap şi se identifică parţial.[73] Distincţia între partea raţională şi cea pătimitoare ale sufletului se dezvoltă mai târziu pe baze platonice, iar în partea pătimitoare, Albinus face distincţia între un element irascibil (pentru care utilizează termenul aristotelic τὸ θυμικόν în locul cuvântului platonic τὸ θυμοειδές) şi un element concupiscent.[74] În sfera preexistenţei, aceste două elemente pătimitoare se spune că au avut corespondentele lor, care se transformă atunci când sufletul se uneşte cu trupul.[75] În sfârşit, Albinus – ca şi scriitorul stoic Crysippus – pune accent pe lupta interioară dintre cele două elemente pătimitoare. Aspectul dezordinii este astfel adus în prim plan.

Plotin scoate mai puternic în evidenţă caracterul indivizibil al sufletului, dar nu poate nega faptul că trebuie totuşi să accepte o anumită divizibilitate datorată afinităţii lui cu trupul şi cu lumea sensibilă.[76] Trihotomia lui Plotin nu coincide însă cu cea a lui Platon, deşi este probabil influenţată de ea.[77] El face deosebirea între omul sensibil, omul inteligibil şi tipul intermediar de om, care este omul raţional[78]; dar în privinţa celor patru virtuţi cardinale observăm că triada noastră este relevantă pentru el în sensul ei platonic, neutru.[79] În sfârşit, trebuie remarcat că mai târziu, Porfirie, la fel ca şi Poseidonius, înţelege „părţile" platonice ale sufletului ca „puteri" sau facultăţi, mai degrabă decât ca părţi reale.[80]

Prin urmare, în cadrul neoplatonismului se poate recunoaşte ambivalenţa faţă de anumite probleme. Pe de o parte, este influenţa lui Platon, ducând la o înţelegere neutră şi chiar „pozitivă" a elementului irascibil al sufletului uman, dar, pe de altă parte, găsim tendința de a se pune accent pe unitatea structurii umane compuse, având ca rezultat nu numai înțelegerea diferitelor elemente nu ca părți, ci mai degrabă ca facultăți, dar și un accent pus pe relația cu trupul ca o condiție necesară pentru întrebuințarea lor.[81] Totodată, această poziție rezumă destul de satisfăcător situația în care scriitorii creștini importanți, de seamă au trebuit să definească concepția lor teologică cu privire la trihotomie.

---

[73] Cf. UEBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, p. 529.

[74] Cf. *ibid.*, p. 543.

[75] τὸ ὁρμητικόν devine τὸ θυμικόν, iar τὸ οἰκειωτικόν devine τὸ ἐπιθυμητικόν; vezi UEBERWEG-PRAECHTER, *loc.cit.*

[76] Cf. ARNOU, *art. cit.*, col. 2279.

[77] UEBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, p. 605 f.

[78] Cf. REYPENS, *art.* Ame, DSp I, col. 435; mai vezi şi Cap. III: 2 de mai sus.

[79] Φρόνησις este astfel virtutea lui τὸ λογιστικόν, ἀνδρεία este însă virtutea lui τὸ θυμούμενον, şi σωφροσύνη cea a lui τὸ ἐπιθυμητικόν, în timp ce δικαιοσύνη, ca şi la Platon, este virtutea întregului; vezi Plot., *Enn.* I. 2, 1.

[80] Cf. UEBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, p. 610.

Am insistat destul de mult asupra discuției filozofice despre natura sufletului uman. Am procedat așa mai întâi pentru a arăta complexitatea acestei tradiții și, totodată, dezvoltarea terminologiei pe care o înfățișează. Dar, trebuie să subliniem, noi doar am arătat câteva elemente care prezintă o importanță specială pentru tradiția creștină și pentru problemele pe care le vom întâlni la Sfântul Maxim. Ideea că omul se află într-o poziție de mijloc, și perspectiva instaurării unui microcosmos uman bine ordonat, pe care le găsim la Sfântul Maxim, pot fi înțelese doar pe fundalul discuției despre unitatea și diferențierea sufletului uman, pe care am conturat-o aici. Că aceasta este așa vom vedea mai departe, când ne vom întoarce atenția spre acei scriitori care ar fi putut să-l influențeze mai direct pe Sfântul Maxim.

Înainte de a analiza concepția creștină despre trihotomie – când ne vom concentra asupra scriitorilor alexandrini și capadocieni și asupra lui Evagrie, asupra Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul și asupra lui Nemesius –, este necesar totuși să adăugăm câteva cuvinte despre utilizarea trihotomiei la Filon. Motivul pentru care o facem este evident: Filon a exercitat o influență vastă asupra câtorva dintre acești scriitori – și influența lui se face simțită și în cazul Sfântului Maxim.

Filon și Clement – poziția alexandrină anterioară

În cazul lui Filon, avem de a face cu o *atitudine eclectică* în privința considerațiilor filozofice. De exemplu, concepția sa despre suflet este profund marcată de dihotomie, în sens platonic. Astfel, face distincția între un suflet rațional și unul irațional. Totodată, respinge ideea stoică a corporalității sufletului, dar numai atunci când se vorbește despre sufletul rational.[82] Vorbeşte despre un octet al facultăţilor psihice, în acord cu stoicii.[83] A preluat de la Platon triada părţilor sufletului: raţională, irascibilă şi concupiscentă, dar, împreună cu Aristotel, face distincţia între sufletul nutritiv, sensibil şi raţional.[84] În cele din urmă, se găseşte chiar un element iudaic în concepţia sa despre suflet. De exemplu, se bazează pe tradiţia iudaică atunci când se opune ideii aristotelice că puterile inferioare ale sufletului nu se împărtăşesc de voinţa liberă.[85]

---

[81] Ultima tendință ar putea fi exemplificată prin cazul lui Proclus, care presupunea nu numai un trup material și unul de lumină, ci și un al treilea trup între ele, stabilind astfel un anumit fel de triadă; vezi, de ex., UEBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, p. 629 f.

Terminologia clasică privind trihotomia se păstrează bine la Filon. El reproduce distincţia platonică dintre trei „părţi" şi trei „forme" în sufletul uman.[86] Preia de la Platon imaginea trăsurii şi a celor doi cai (accentuând, în acelaşi timp, că simbolul concupiscenţei este feminin, iar simbolul iuţimii, masculin) şi, ca şi Platon, subliniază, desigur, că raţiunea trebuie să fie vizitiul.[87] Pe de altă parte, arată o oarecare afinitate faţă de stoici, subliniind rolul negativ al patimilor ce aparţin elementelor pătimitoare şi aducând cele două tipuri de patimi foarte aproape unul de celălalt.

Cu toate acestea, cel mai interesant aspect în concepţia lui Filon despre trihotomie, în contextul nostru, este acela legat de elementul irascibil. Evident că Filon, bazându-se pe Platon, îl consideră un corespondent neutru al elementului concupiscent, după cum apare reprezentat în imaginea trăsurii.[88] Dar în acelaşi timp, este tot atât de evident că de data aceasta θυμός a devenit în mare măsură identificat cu ὀργη, mânia, şi această combinaţie de influenţe platonice şi stoice, pe care o recunoaştem la Filon, duce la rezultatul frapant că ὀργη însuşi îşi pierde parţial semnificaţia negativă şi devine ambivalent. Pe de altă parte, dezvoltarea aceasta la Filon se datorează şi tradiţiei iudaice, unde *mânia îndreptăţită* a fost dintotdeauna considerată firească şi este atribuită lui Dumnezeu Însuşi. Această integrare a unui *element biblic* în discuţia filozofică cu privire la trihotomia umană a fost, desigur, importantă pentru interpretarea creştină.[89]

---

[82] Vezi WOLFSON, *Philo* I, pp. 385-391 şi ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* III: 2, Leipzig 1903, p. 447.

[83] Dihotomia interferează însă în măsura în care există o heptarhie a facultăţilor sufletului iraţional, în timp ce sufletul raţional constă din mintea neîmpărţită; cf. WOLFSON, *op. cit.*, pp. 389 şi 392.

[84] Cf. ZELLER, *op. cit.*, p. 447.

[85] Vezi WOLFSON, *Philo,* 2, pp. 231-235 şi în special 234.

[86] Cele trei μέρη sunt τὸ λογικόν, τὸ θυμικόν (termenul aristotelian folosit şi de Albinus) şi τὸ ἐπιθυμητικόν, vezi *Leg. alleg.* I, 71; COHN & WENDLAND, I, p. 79 f. Cele trei εἴδη sunt λόγος, θυμός şi ἐπιθυμία, vezi *De spec. leg.* 4 (*De Concupiscentia),* 92; COHN & WENDLAND, 5, p. 229.

[87] Vezi *De migr. Abr.,* 67; COHN & WENDLAND, 2, p. 281 şi *De agricult.* 73; *ibid.*, p. 109 f. Se spune că fie νοῦς, fie λόγος au această funcţie conducătoare. Mânia şi concupiscenţa sunt descrise mai departe ca frate şi soră, vezi *De migr. Abr.*, 66; p. 280 f.; iar raţiunea este numită, de asemenea, arbitru şi călăuză (cf. Platon, *Phaedrus*; 247 c), vezi *Leg. alleg.* 3, 118; COHN & WENDLAND, I p. 139. Despre Logos ca ἡνίοχος la Filon şi în gândirea creştină timpurie, vezi, mai departe, P. BESKOW, *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*, Uppsala, 1962, pp. 200-206.

[88] Cf. *De agricult.*, 73; COHN & WENDLAND, 2, p. 109 f.

Printre scriitorii creştini alexandrini, Sfântul Clement al Alexandriei pare să prezinte un interes direct în acelaşi context. Poziţia sa eclectică se apropie foarte mult de cea a lui Filon. El menţine dihotomia fundamentală şi face distincţie între partea raţională şi partea iraţională a sufletului[90], dar totodată – în acord cu tradiţia platonică – în interiorul celei din urmă, face deosebire între iuţime şi concupiscenţă.[91] Alcătuieşte o triadă de obicei numită θυμός, ἐπιθυμία, λογισμός, care la rândul ei, în mod inadecvat, doar în temeiul referinţelor biblice, este strâns legată, de triada paulină a trupului, a sufletului şi a duhului.[92] Mai departe, în mod stoic, Clement subordonează terminologic[93] iuţimea concupiscenţei şi, prin urmare, o numeşte pe prima „iuţimea poftei" (ὀργη ἐπιθυμίας).[94] Într-un mod ce ne aminteşte de Filon, θυμός este văzut ca impuls masculin şi ἐπιθυμία ca impuls feminin.[95]

De fapt, ar trebui să admitem la Sfântul Clement o influenţă destul de puternică a concepţiei stoice despre patimile umane, pe care o ilustrează cel mai clar utilizarea pe care el o dă conceptului de detaşare (nepăsare) (ἀπαθεια).[96]

---

[89] Despre această problemă la Filon, vezi WOLFSON, *Philo,* 2 p. 109 f.

[90] J. WYTZES, în „The twofold way, II; Platonic influences in the work of Clement of Alexandria", VC 14 (1960), pp. 129-153, evidenţiază că distincţia platonică dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă se păstrează la Sfântul Clement, deşi – la fel ca toţi adepţii creştini ai lui Filon, spune el – din motive mai degrabă religioase decât filozofice (p. 133).

[91] Vezi *Strom.* 3. 10; GCS Clem. 2, p. 227, 22; *ibid.*, 4. 6; p. 264, 9 ff. şi 5. 8; p. 362, 7 ff. – Despre eclectismul antropologiei Sfântului Clement, vezi VÖLKER, *Der wahren Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (TU 57), Berlin, 1952, p. 110 f.

[92] Vezi *Strom.* 3. 10; GCS Clem. 2, p. 227, 9 f. Aceeaşi triadă se mai găseşte, de ex., în *ibid.*, 13; p. 238 f. şi 4. 6; p. 266, 11 f.- Aici ar mai trebui să ne amintim utilizarea de către Poseidon a triadei lui Platon în combinaţie cu cea a trupului, a sufletului şi a duhului.

[93] Vezi *Strom.* 4. 23; GCS Clem. 2, p. 315, 24.

[94] *Ibid.* 5. 5; p. 343, 17. Cf. VÖLKER, *op. cit.*, p. 131 cu n. 2.

[95] Vezi *ibid.* 3. 13; p. 238, 29 f.

[96] Despre locul şi funcţia acestui concept în teologia Sfântului Clement şi în gândirea creştină dinainte de el, vezi TH. RÜTHER, *Die sittliche Forderung der Apatheia.* (FThSt 63.) Freiburg i. Br. 1949.

Sfântul Clement nu pune un accent deosebit pe tetrada stoică a patimilor, deşi o foloseşte, cu nişte modificări interesante.[97] Mai frecvent utilizează triada: ἐπιθυμία, θυμός, λογισμός.[98] Totuşi, un caracter vădit stoic se observă în relaţia strânsă pe care Sfântul Clement o stabileşte între θυμός şi „mânie", relaţie care arată o evaluare clar negativă a primului[99], dar, ca şi Filon, recunoaşte o mânie dreaptă a lui Dumnezeu.[100] Totuşi, caracterul ambivalent al conceptului de mânie pe care l-am observat la Filon este, în cazul Sfântului Clement, exclusiv legat de ideea unei mânii drepte a lui Dumnezeu, total diferite de patima omenească a mâniei.[101]

Un punct de vedere mai elaborat – concepţia lui Origen

Îndreptându-ne atenţia spre Origen, descoperim că el utilizează diferite terminologii cu mai multă atenţie decât a făcut-o Filon sau Sfântul Clement. Spre exemplu, el întâmpină dificultăţi evidente în a combina trihotomiile platonice şi pauline[102], şi ajunge astfel la un *aranjament tetradic*, în care termenul biblic „duh" este adăugat la triada filozofică. Această tetradă se reflectă în special în interpretarea sa alegorică la textul de la Iez. 1:10, unde chipul omului semnifică elementul raţional (*rationabile*), figura leului, elementul iraţional (*iracundia*) şi figura boului, elementul concupiscent (*concupiscentia)*, în timp ce figura vulturului este pusă în legătură cu spiritul uman (*spiritus)* care călăuzeşte sufletul.[103] Cu această modificare, Origen este de acum liber să folosească triada, dar aici, ca şi la Sfântul Clement, aspectul negativ pare să fie dominant în privinţa elementelor pătimitoare ale sufletului.[104] Motivul este acela că dihotomia fundamentală dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă, care poate fi remarcată şi în tetradă în viziunea lui, imprimă în special un caracter tragic existenţei omului empiric, care se depăşeşte doar prin întoarcerea omului la unitatea spirituală originară. Astfel, mintea (νοῦς) este lumina sufletului, în timp ce partea irascibilă şi cea concupiscentă – locul imaginaţiilor şi al patimilor – sunt întunecate fără această lumină.[105]

---

[97] Putem găsi astfel πόνος ca substitut pentru ἐπιθυμία (vezi Strom. 6. 14; GCS Clem. 2, p. 488, 8) sau chiar ὀργη sau θυμός ca substitut pentru ἐπιθυμία (vezi *ibid.*6. 9; p. 469, 3).

[98] Vezi *Strom.* 3. 10; GCS Clem. 2, p. 227, 9; 13; p. 238, 31 ff.; 4. 6; p. 266, 11 f. şi 5. 8; p. 362, 8 f. (combinată cu imaginea platonică a celo doi cai şi a trăsurii).

[99] Astfel, Sfântul Clement consideră θυμός şi ὀργη mai mult sau mai puţin echivalente, vezi *Strom* 6. 9; CGS Clem. 2, p. 469, 3. El subliniază mai departe legătura ei fizică cu fierea, vezi, de ex., *Paed.* I. 11; GCS Clem. 1, p. 147, 11 f. La fel ca şi stoicii, el acordă o mare importanţă iuţimii, vezi *ibid.*, 3. 12; p. 286, 25 f. şi p. 290, 18; şi *Strom* 6. 16; GCS Clem. 2, p. 500, 25. – pentru discuţia stoică animată asupra iuţimii, J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der Frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa,* München, 1933, p. 250 ff.

[100] Mânia divină este diferită însă de mânia omenească în aceea că este φιλάνθρωπος, vezi *Paed.* I. 8; GCS Clem. I, p. 127, 31 ff. şi mai ales 8; p. 133, 23 f. În legătură cu această problemă mai vezi şi polemica lui Lactanţiu în *De ira Dei,* 17, 1 ff.; CSEL 27, p. 110 ff.

[101] Mânia omenească de obicei nu este dreaptă, ci pricinuieşte nedreptate, vezi *Quis dives salvetur?* 8, 3; GCS Clem. 3, p. 165, 4.

[102] El a observat că este dificil de verificat triada platonică în acord cu Scriptura, vezi *Quis dives salvetur?* 8, 3; GCS Orig. 5, p. 264, 12 ff.

Mai departe, un număr de tendinţe pe care le-am remarcat la Sfântul Clement pot fi observate şi în cazul lui Origen. Astfel, există modificări similare în utilizarea tetradei stoice a patimilor. Iuţimea (θυμός) sau mânia (ὀργη) tind să ocupe locul întristării (λύπη)[106] sau chiar al dorinţei (ἐπιθυμία).[107] Evaluarea negativă a elementului irascibil, pe care am remarcat-o nu numai în tradiţia stoică, ci şi la Sfântul Clement, poate fi întâlnită, desigur, şi la Origen. Astfel, θυμός este considerat ca o „paralizie a sufletului"[108] sau ca o beţie.[109] Θυμός devine aproape identică cu mânia.[110] Această tendinţă apare cu atât mai evidentă atunci când Origen îşi trădează grija de a evita înţelegeri greşite cu privire la mânia divină, despre care se spune că nu contrazice realitatea că Dumnezeu este deasupra tuturor patimilor.[111]

---

[103] *In Ezech., hom.* 1. 16; GCS Orig. 8, p. 339 f.

[104] Origen vorbeşte de o παθητικὸν μέρος, împărţită în τὸ θυμικόν şi τὸ ἐπιθυμητικόν, vezi *In Luc.*, Fragm. Nr. 187; GCS Orig. 9, p. 307.

[105] *Ibid.*; cf. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, p. 130 f. cu n. 9 şi 159.

[106] *Comm. In Matth.* 15. 18; GCS Orig. 10, p. 402, 29 ff.

[107] *In Cant. cant., lib.*, 2; GCS Orig. 8, p. 143, 22 ff.

[108] *Cat. Fragm.* To Matth, 4: 23-24; nr. 77; GCS Orig. 12, p. 46.

[109] *In Lev., hom.* 7.1; GCS Orig. 6, p. 372, 20 f. şi *In Ierem., hom.* 2. 8; GCS Orig. 8, p. 297, 16 f.

[110] *Iracundia* este legată intim de *furor* (vezi *In Lib. Iesu nave, hom.* 12, 3; GCS Orig. 7, p. 370, 11), iar θυμός cu ὀργη (vezi *Comm. in Io.* 20, 36; GCS Orig. 4, p. 376, 25).

[111] *In Ierem., hom.* 18, 6; GCS Orig. 3, p. 160, 12 ff. Iuţimea şi mânia lui Dumnezeu ar trebui înţelese în sens figurat şi nu ca expresii ale unei înţelegeri antropomorfe a lui Dumnezeu, vezi *Comm. In Matth.*17, 18; GCS Orig. 10, 636, 14 ff. Iuţimea lui Dumnezeu este o expresie a îndurării Sale, ţine de Bunătatea Sa, iar mânia Sa are ca scop educarea umană (are scop pedagogic) (παιδεία), vezi *ibid.*15. 11; p. 379, 14 ff. şi *De or.*, 29, 15; GCS Orig. 2, p. 390, 12 ff. (despre aceeaşi problemă la Origen, vezi şi *In Ezech., hom.* 10, 2; GCS Orig. 8, p. 419, 30 ff.; *In Num., hom.* 8, 1; GCS Orig. 7, p. 49, 14 ff.; *In lib. Iud., hom.* 2, 4; GCS Orig. 7, p. 477, 23 ff. şi *Comm. in Io.* 6, 58; GCS Orig. 4, p. 167, 14 ff.)

Aşadar, înţelegerea negativă a elementului irascibil este foarte puţin atenuată prin referirea la iuţimea lui Dumnezeu.

Evagrie şi origenismul de mai târziu

Atitudinea restrictivă a lui Origen în legătură cu utilizarea creştină a trihotomiei de care ne ocupăm aici nu se mai regăseşte în origenismul de mai târziu. Trihotomia platonică devine un element stabil al acestei tradiţii. Acest lucru se poate observa foarte clar la Evagrie, cel care a dus mult mai departe decât predecesorii săi speculaţia pe această temă. Întrucât Evagrie l-a influenţat mult pe Sfântul Maxim sub acest aspect, trebuie să îi acordăm mai multă atenţie.

Semnul cel mai evident al acestei dezvoltări de la Origen la Evagrie rezidă în faptul că Evagrie nu numai că substituie duhul cu mintea (νοῦς), dar, totodată, reduce tetrada lui Origen la o triadă în care νοῦς este mai mult sau mai puţin identificat cu partea raţională a sufletului. Aşadar, la Evagrie, trihotomia dominantă a sufletului constă în *minte, iuţime şi poftă*[112], cu toate că se întâmplă ca el să vorbească şi despre partea concupiscentă, cea irascibilă şi cea raţională a sufletului, fără a o identifica pe cea din urmă cu mintea.[113]

În plus, triada lui Evagrie se altoieşte pe speculaţiile sale asupra realităţilor fizice şi spirituale. Astfel, νοῦς este asociat cu focul şi se spune că predomină la îngeri, în timp ce ἐπιθυμία este asociată cu pământul şi predomină printre oameni, iar θυμός se leagă de atmosferă şi este dominant la demoni.[114] Aceasta nu înseamnă totuşi că Evagrie înţelege iuţimea ca fiind mai negativă decât concupiscenţa[115] – ci mai degrabă invers. Făcând diferenţă între demoni în funcţie de părţile sufletului pe care aceştia le atacă, el numeşte demonii care atacă mintea „păsări" şi pe cei ce ţintesc iuţimea „fiare sălbatice", în timp ce pe demonii ce vizează concupiscența îi numește „animale domestice"[116], intenționând probabil să spună că sunt puteri care îl hărțuiesc pe om din propriul său interior, din partea inferioară a acestuia.

---

[112] Vezi, de ex., *Cent. gnost.* 1. 53; OCP 5 (1939), p. 230; 1. 68; PO 28, p 49; 1. 84; p. 57; cf. FRANKENBERG, pp. 120-121; 3. 35; în MUYLDERMANS, *A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique* (Bibl. du Mus. 3), Louvain 1932, p. 855; 3. 59; OCP 5, p. 230; 4. 73; PO 28, p. 169; cf. FRANKENBERG, pp. 304-305; şi 6. 83; p. 253; cf. FRANKENBERG, pp. 416-417.

[113] Vezi, de ex., *Pract.* 1. 58; PG 40, 1233 D-1236 A. - Relaţia minţii cu simţirea este pentru Evagire doar accidentală – la fel ca şi unitatea întreită a minţii, a sufletului şi a trupului (cf. REFOULÉ, „Immortalité de l'âme et la resurrection de la chair", RHR 163 (1963), p. 19 f.) – şi acest fapt determină în mod necesar folosirea trihotomiei de către el.

[114] Vezi *Cent. gnost.* 1. 68; PO 28, p. 49.

[115] Ea necesită însă mai multă îngrijire, vezi *Pract.* 1. 26; PG 40, 1228 D.

Identificând frecvent νοῦς cu partea rațională a sufletului uman, Evagrie permite în mod evident dihotomiei fundamentale să intervină decisiv în cadrul unității sufletului. De aceea, ar trebui să ne așteptăm ca el chiar să excludă posibilitatea oricărei funcții pozitive a părților pătimitoare. Totuși nu este așa. Evagrie atribuie un rol pozitiv tuturor părților sufletului în legătură cu purificarea omului. Poate să facă acest lucru pentru că speculația sa origenistă lasă loc ideii că mintea însăși este afectată de căderea primară în păcat și de atașamentul de lumea corporală a simțurilor, care a urmat.

De aceea, în înțelegerea ascetică a lui Evagrie, există posibilitatea unei utilizări atât pozitive, cât și negative a celor trei părți ale sufletului. Aflăm astfel că mintea se poate uni fie cu cunoștința, fie cu neștiința, și că, în consecință, partea concupiscentă este susceptibilă fie de înfrânare, fie de desfătare și, de asemenea, că partea irascibilă se poate uni atât cu iubirea, cât și cu ura.[117] După Evagrie, toate cele trei părți trebuie deopotrivă vindecate de boala lor: mintea prin cunoștință, partea concupiscentă prin înfrânare și partea irascibilă prin dragoste.[118] În acest caz o sarcină pozitivă rămâne de împlinit de fiecare dintre aceste părți ale sufletului, acesta devenind atunci în întregime rațional: partea concupiscentă este liberă să doreasca virtutea, partea irascibilă, să lupte pentru această virtute, iar partea rațională să se poate dedica contemplării naturale.[119] Evagrie continuă să spună chiar că există o stare în care omul nu se mai teme de demoni, căci mintea sa este mereu cu Domnul, partea irascibilă este smerită, iar dorința (ἐπιθυμία) se îndreaptă spre Dumnezeu.[120]

Cu toate acestea, trebuie să ne amintim că, în privința părților pătimitoare, aspectul pozitiv se limitează la purificarea și despătimirea omului, deși, cu siguranță, convingerea lui Evagrie este că greșita întrebuințare a celor *trei* facultăți introduce viciile în viața omului.[121] Totuși ispitele ce se ridică din părţile pătimitoare lipsesc mintea omului de cunoştinţa lui Dumnezeu[122] şi fiecare, în felul său, o orbeşte.[123]

---

[116] *Cent. gnost.* 1. 53; OCP 5 (1939), p. 230. Demonii sunt de fapt natura rațională, care, din cauza a prea multă iuțime, nu mai sunt în slujba lui Dumnezeu, vezi *Cent. gnost.* 3. 34; PO 28, p. 111.

[117] *Cent. gnost.* 1. 84; PO 28, p. 57; cf. FRANKENBERG, pp. 120- 121.

[118] *Cent. gnost.* 3. 35; MUYLDERMANS, *op. cit.*, p. 85.

[119] Vezi *Pract.* 1, 58; PG 40, 1233 D-1236 A. Mai vezi și *ibid.* 1. 61; PG 40, 1236 AB.

[120] *Cent. gnost.* 4. 73; PO 28, p. 169.

[121] Vezi *Cent. gnost.* 3. 59; OCP 5 (1939), p. 230.

Mai trebuie poate spus că Evagrie, urmând tradiţiile platonice şi stoice, localizează θυμός în piept şi leagă ἐπιθυμία de sânge.[124] Tot platonică este şi ideea că animalele posedă amândouă aceste facultăţi, care la Evagrie se acordă foarte bine cu convingerea sa origenistă că natura pătimitoare a omului are un caracter secundar, datorat celei de a doua creaţii.[125] Concepţia negativă a lui Evagrie despre „iuţime" se descoperă mai ales în convingerea sa că ea este o orbire, o tulburare pătimaşă a echilibrului sufletesc.[126] Tot legată de aceasta este şi insistenţa pe relaţia strânsă dintre θυμός şi mânie.[127]

Ascetismul evagrian de mai târziu se întemeia pe poziţia lui Evagrie, dar nu a contribuit prea mult la dezvoltarea tradiţiei. *Tractatus ad eumdem Eulogium* – care cu greu ar putea fi atribuit lui Evagrie – defineşte însă mânia ca „legea lui θυμός"[128], iar în compilaţia de la Sfântul Ioan Casian, numită *De octo vitiosis cogitationibus*, este puternic evidenţiată evaluarea negativă a acestor doi termeni, care practic sunt identificaţi.[129]

Sfinţii Părinţi capadocieni şi trihotomia

Întorcându-ne acum atenţia către Sfinţii Părinţi capadocieni, apare de la început evident că le acceptă firesc trihotomia ca pe o realitate. De aceea, ei presupun şi o anumită polaritate între elementul irascibil şi cel concupiscent. Dar trihotomia însăşi presupune dihotomia fundamentală pe care am menţionat-o drept caracteristică generală a scriitorilor creştini greci. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare vede în om o dualitate între un principiu al vitalităţii (ζωτική) şi un principiu al intelectului (θεωρητυκή), care corespunde dualităţii platonice dintre elementul inteligibil şi cel pătimitor. Aderarea Sfântului Vasile la această tradiţie se demonstrează mai departe prin întrebuinţarea imaginii platonice a trăsurii şi a vizitiului.[130] Analiza pe care o face el triadei mânie (θυμός), întristare şi frică, privite ca o beţie a sufletului[131], este probabil parţial stoică la origine. Mai departe, θυμός este legat foarte strâns de iuţime[132], deşi atunci când defineşte relaţia lor, numeşte θυμός dispoziţie (διάθεσις), iar mânia impuls (ὁρμή).[133]

---

[122] *Cent. gnost.*6. 83; PO 28, p. 253.

[123] *Cent. gnost.* 5. 27; OCP 5 (1939), p. 231; cf. Ps.-Orig., *Sel. in Psalm.* 149, 6; PG 12, 1681 B.

[124] *Cent. gnost.* 6. 85; PO 28, p. 253.

[125] *Loc. cit.*

[126] Vezi, de ex., *Cent. gnost.* 5. 27; OCP 5 (1939), p. 231.

[127] Vezi *De octo vit. Cogitat.* 6; PG 40, 1273 A.

[128] Vezi PG 79, 1144 A.

[129] Furia este definită ca μέτηρ μανίας. Aici găsim şi ideea evagriană că θυμός necesită un remediu mai puternic decât ἐπιθυμία. Vezi PG 79, 1453 A-C. – Ar mai trebui notat aici că un scriitor ascetic ca Diadoh al Foticeii, pe de altă parte, nu pare să fie familiarizat cu trihotomia.

Exemplul cel mai important al înţelegerii capadociene a trihotomiei apare însă la Sfântul Grigorie de Nyssa, în lucrarea *De anima et resurrectione*. Aici putem urmări o conversaţie între Sfântul Grigorie şi sora sa, „învăţătoarea" Macrina, unde ea comentează întrebarea dacă elementul concupiscent şi cel irascibil din om au aceeaşi natură ca şi sufletul şi dacă aceste elemente ţin într-adevăr de suflet sau nu. Sfânta Macrina subliniază faptul că regula este Sfânta Scriptură şi de aceea ar trebui trecută cu vederea imaginea platonică a trăsurii, a cailor şi a vizitiului.[134] Dar pentru că Biblia vede sufletul drept chip al lui Dumnezeu, trage concluzia că tot ceea ce este străin de Dumnezeu nu are o relaţie naturală cu sufletul.[135] Aşadar, devine clar că cei doi termeni sunt văzuţi într-o *perspecivă negativă*. După Sfânta Macrina, această înţelegere negativă este susţinută de faptul că şi animalele posedă facultatea irascibilă şi pe cea concupiscentă.[136] Ca răspuns la o întrebare a Sfântului Grigorie, Sfânta Macrina arată că, întrucât Moise, cel care a dat definiţia de chip al lui Dumnezeu era, conform Scripturii, mai presus de iuţime şi de concupiscenţă, este imposibil ca cele două elemente să ţină de natura sufletului.[137] Ele sunt *doar accidentale*, patimile lor vin din afară, și omul poate astfel să se elibereze ele.[138]

---

[130] *Const. Asc.* 2.1; PG 31, 1340 C-1341 C. (Acest text însă a fost privit ca fals [neautentic], vezi QUASTEN, *Patrology* 3, Utrecht/Antwerp – Wenstminster, Maryland 1960, p. 213.)

[131] Vezi Sfântul Vasile cel Mare, *De Jejun., hom.* 1; PG 31, 181 B.

[132] Θυμός este numit o μανία, vezi *Hom.adv. irat.* 1; PG 31, 356 B.

[133] Vezi *Reg. Brev., interr.* 55; PG 31, 1120 B. Despre dezvoltarea conceptului de οργη în tradiţia stoică, vezi R.-A. GAUTHIER, „S. Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain", RATM 21 (1954), p. 65 f. O definiţie analoagă a Sfântului Vasile cel Mare este aceea a lui θυμός, ca νεῦρον τῆς ψυχῆς ce împiedică τόνος-ul sufletului spre a se orienta către bine, vezi *Hom. adv. irat.* 5; PG 31, 365 B.

[134] *De anima et resurr.*; PG 46, 49 BC.

[135] PG 46, 52 AB.

[136] PG 46, 53 A. Evident că aici înţelegerea platonică nu reprezintă un obstacol. În alte contexte, Sfântul Grigorie urmează mai degrabă lui Aristotel în distincţiile sale dintre sufletele nutritive, sensibile şi raţionale; triadă pe care el o identifică atât cu trihotomia paulină, cât şi cu cea platonică, vezi LADNER, DOP 12 (1958), p. 70 f. şi 74.

Vedem aici că pentru Sfântul Grigorie, ale cărui idei Sfânta Macrina le-a exprimat în realitate, înțelegerea negativă a elementelor pătimitoare concrete a dus la o negare a consubstanțialității lor cu sufletul uman. Ambiguitatea platonică a dat loc unei evaluări mai mult sau mai puțin stoice a facultăților pătimitoare.[139] Vom vedea mai departe cum o astfel de concluzie total negativă este exclusă în gândirea Sfântului Maxim.

Nemesius și Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul – o abordare pozitivă

Această ultimă sugestie pe care o vom exemplifica mai departe ne duce firesc la întrebarea dacă mai există și alți scriitori la care se poate întâlni o evaluare pozitivă si care ar fi putut să-l influențeze pe Sfântul Maxim. Răspunsul este că mai există cel puțin doi scriitori care trebuie aduși în discuție atunci când se pune problema unei abordări pozitive: Nemesius din Emesa și Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.

La Nemesius întâlnim în primul rând *dihotomia fundamentală* între un element rațional și unul irațional. Elementul rațional conține gândirea, memoria și imaginația superioară, iar elementul irațional se împarte el însuși în două categorii, cea care se supune rațiunii și cea care nu este deloc controlată de rațiune. Prin această clasificare, Nemesius se află evident în poziția de a afirma atât supunerea posibilă a părții pătimitoare față de rațiune, cât și relația ei strânsă cu trupul. Și elementul irascibil și elementul concupiscent al sufletului uman aparțin acelei părți care este *susceptibilă de a se supune rațiunii*, în timp ce poftele fizice nu.[140] Nemesius deschide astfel posibilitatea unei evaluări pozitive a facultăților pătimitoare mai mult decât întâlnim de obicei la scriitorii creștini.

---

[137] PG 46, 53 C.

[138] PG 46, 53 D-56 A.

[139] Un echivalent al scrierii *Phaedo* a lui Platon, altminteri acest dialog oferă în general o bună ocazie pentru o comparație între platonism și poziția Sfântului Grigorie; vezi studiul special în privința aceasta: M. PELLEGRINO, „Il Platonismo di San Grigorio Nisseno nel Dialogo intorno all' anima e alla risurrezione", RFN 30 (1938), pp. 437-474.

[140] Vezi, de ex., B. DOMANSKI, *Die psychologie des Nemesius*, Münster 1900, p. 74, unde se oferă o imagine sumară a felului cum Nemesius diferențiază sufletul.

Nemesius, care localizează concupiscența în ficat și iuțimea în inimă, merge destul de departe pe această linie și afirmă că la oamenii care trăiesc în armonie cu natura este firesc ca aceste două patimi să se supună rațiunii. În acest caz, ἀπάθεια stoică nu este, aparent, nici pe departe singura atitudine posibilă, căci Nemesius merge mai departe și spune că ele se supun sau se stârnesc după cum poruncește rațiunea. De fapt viața nu ar putea continua fără ele.[141] O altă expresie a acestei evaluări pozitive este insistența lui Nemesius pe ideea că iuțimea și concupiscența, ca păcate, nu sunt involuntare.[142] Faptul că ele duc la plăcere (ἡδονή) sau la întristare dovedește că nu sunt așa.[143]

Această viziune pozitivă nu înseamnă însă că perspectiva stoică este ignorată în întregime. Se poate spune de fapt că elementul stoic principal al celor patru patimi cardinale se integrează, o dată cu trihotomia platonică, într-o schemă în primul rând aristotelică.[144] Ca păcat, θυμός se identifică mai departe cu mânia, cu răzbunarea și cu ținerea de minte a răului.[145]

Nemesius al Emesei face parte în mod evident dintre acei scriitori creștini care ar fi putut modifica influența creștină alexandrină și pe cea a Sfântului Grigorie de Nyssa asupra Sfântului Maxim în privința interpretării trihotomiei.[146] Un altul este Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Triada rațiune, mânie, concupiscență este un element obișnuit în sistemul său.[147] Iuțimea și concupiscența ca atare sunt mai departe considerate trăsături caracteristice creaturilor neraționale. Însă atunci când le întâlnim la ființele raționale, trebuie interpretate într-altfel.[148] Elementul irascibil și cel concupiscent din om includ posibilități pozitive.

---

[141] *De nat. hom.* 16; PG 40, 672 B-673 A.

[142] *Ibid.* 30; 724 AB.

[143] *Ibid.* 32; 729 B.

[144] Tetrada stoică își revelează influența în modul în care Nemesius așază tratarea acestor probleme. Astfel, cap. 17 se ocupă de dorință, cap. 18, de plăcere, cap. 19 de întristare și cap. 20 de frică, la care se adaugă cap. 21 despre mânie.

[145] *De nat. hom.* 21; PG 40, 692 A.

[146] Vom discuta în curând intensitatea influenței lui Nemesius în acest punct. De fapt Sfântul Maxim îl citează uneori în întregime pe Nemesius; cf. GAUTHIER, *art. cit.*, p. 71 f. și n. 67-68.

[147] Vezi *Ep* 8. 3 f.; PG 3, 1093 A și C. În *De div. nom.* 4. 23 el menționează însă o triadă rea a mâniei, a dorinței și a imaginației ocazionale, caracteristică demonilor (PG 3, 725 B).

[148] *De coel. hier.* 2. 4; PG 3, 141 D-144 A. Însă Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul evidențiază faptul că nu există părți ale sufletului așa cum sunt părți ale trupului, dar el îl urmează pe Platon, localizând – deși doar simbolic – θυμός în piept și ἐπιθυμία în pântece. vezi *De div. nom.* 9. 5; PG 3, 913 A.

Aşadar, nu numai că putem vorbi despre o mânie dreaptă în legătură chiar cu Dumnezeu[149], dar, după Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, trebuie să permitem o *interpretare duhovnicească* a acestor facultăţi, un corespondent spiritual al lor chiar la nivel ceresc. Astfel, iuţimea animalelor poate fi un simbol al curajului duhovnicesc, iar dorinţa lor, un simbol al iubirii (ἔρως) de Dumnezeu.[150] La nivel uman, Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul merge până acolo, încât afirmă că o persoană lipsită de ceea ce este bun din cauza concupiscenţei sale iraţionale, se face totuşi părtaşă la bine, în virtutea reflecţiei unui bine adevărat, care există inerent chiar în asocierile sale rele. Afirmă iarăşi că o persoană care este plină de iuţime se face totodată părtaşă la bine în virtutea aspiraţiei pe care o exemplifică iuţimea însăşi, cu toate că această aspiraţie ar fi trebuit orientată spre Dumnezeu.[151]

Putem trage concluzia că se regăseşte la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul o anumită ambiguitate platonică în legătură cu noţiunile elementului irascibil şi al celui concupiscent din om. Acest lucru, desigur, nu exclude ideea că de regulă concupiscenţa este considerată ceva rău, iar θυμός se identifică cu mânia. Această tendinţă este demonstrată nu numai de faptul că Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul defineşte mânia lui Dumnezeu prin cuvântul θυμός[152], ci şi prin aceea că el utilizează o combinaţie de cuvinte precum discordie şi iuţime (ἔρις καὶ θυμός).[153] Există şi un element platonic în convingerea sa că iuţime şi concupiscenţă au chiar şi animalele[154] şi că elementul irascibil se află în piept sau în inimă, iar elementul concupiscent în pântece, în timp ce elementul raţional se găseşte în cap.[155]

Cadrul utilizării de către Sfântul Maxim a trihotomiei raţional, irascibil şi concupiscent este, după cum am văzut, bogat şi complicat. Acolo unde domină tradiţia stoică, se consideră că ultimele două facultăţi dau naştere patimilor iraţionale, care trebuie învinse printr-o detaşare totală (ἀπάθεια). Ideea că omul este o unitate nu împiedică această concluzie. Pe de altă parte, acolo unde domină tradiţia platonică, facultăţile pătimitoare sunt caracterizate de o anumită ambivalenţă, în pofida faptului că ele ţin de latura trupească şi iraţională a dihotomiei fundamentale dintre inteligibil şi sensibil, dintre raţional şi iraţional. La majoritatea scriitorilor creştini evaluarea stoică negativă a iuţimii şi concupiscenţei se combină cu o insistenţă platonică atât pe trihotomie, cât şi pe dihotomie. Această combinaţie întăreşte evaluarea negativă, aşa cum am întâlnit-o la o serie de scriitori alexandrini. Această tendinţă este evidentă şi la Evagrie, care identifică de obicei νοῦς cu elementul raţional, deşi, pe de altă parte, cu experienţa sa practică şi ascetică a poziţiei omului, niciodată nu simplifică exagerat problema. Dar la un scriitor ca Nemesius al Emesei întâlnim mai multă insistenţă pe dihotomia fundamentală şi pe evaluarea pozitivă a facultăţilor pătimitoare ca atare.

---

[149] *Ep* 8, 1; PG 3, 1085 A şi 1089 C.

[150] *De coel. hier.*15, 8; PG 3, 337 B.

[151] Vezi *De div. nom.* 4, 20; PG 3, 720 BC.

[152] Cf. p. 186, n. 99.

[153] *De div. nom.* 11, 5; PG 3, 953 A.

[154] *Ibid.* 4, 25; PG 3, 728 B.

[155] În *De div. nom.*9, 5; PG 3, 913 A, aceste localizări sunt privite ca fiind pline de semnificaţie simbolică.

A fost pregătită astfel calea pentru ca Sfântul Maxim să elaboreze o integrare a experienţei practice şi a tratării sistematice a funcţionării patimilor umane din scrierile lui Evagrie, legate de trihotomie, într-o sinteză care îi acordă omului o poziţie centrală şi mediatoare şi permite astfel *perspectivele pozitive* inerente în *toate* elementele sufletului uman.

Vom vedea curând cum funcţionează aspectele de diferenţiere şi de unitate aflate în echilibru, atunci când Sfântul Maxim utilizează ideea moştenită a unei trihotomii a sufletului uman.

4. Trihotomia şi interpretările alegorice ale Sfintei Scripturi la Sfântul Maxim

Importanţa pe care o dă Sfântul Maxim triadei elementelor sau facultăţilor sufletului omenesc, cea raţională, cea irascibilă şi cea concupiscentă, se demonstrează în diverse feluri. Diferenţierea pe care o implică această triadă şi distincţia pe care o necesită sunt evident preţioase pentru el. Cu atât mai mult cu cât – conform concepţiei generale maximiene asupra diferenţierilor create – ea nu afectează unitatea omului pe care o afirmă ca principiu. Un exemplu foarte bun al felului cum această diferenţiere din sufletul uman încântă puterea discernământului duhovnicesc, în viziunea Sfântului Maxim, este măsura în care este întrebuinţată în interpretările sale alegorice ale Sfintei Scripturi – care permit în acelaşi timp o insistenţă caracteristică asupra omului ca unitate spirituală voită de Dumnezeu. Să dăm câteva exemple.

Aspectul negativ al dezintegrării prin trihotomie

Ideea unui discernământ spiritual întreit legat de aspectul negativ al facultăților sufletului – adică de greșita lor întrebuințare în omul căzut – este poate cel mai bine ilustrată în interpretarea alegorică maximiană a cărții Faptelor 10: 12. Tăișul cu care Sfântul Petru trebuia să junghie animalele de pe fața de pânză legată în colțuri este tâlcuit ca sabia Duhului, cuvântul lui Dumnezeu, iar varietatea animalelor, ca varietate a patimilor umane.[156] Sfântul Petru le discerne acum și le junghie. Animalele târâtoare simbolizează astfel pe cei care își au elementul concupiscent legat de cele lumești, animalele sălbatice, pe cei care își stârnesc elementul irascibil spre nimicire reciprocă și, în sfârșit, păsările, pe cei care-și împing toată puterea rațională spre mândrie.[157]

Aici vedem că diferențierea de care se ocupă este în primul rând privită ca o diferențiere a patimilor. Utilizarea maximiană a simbolismului animalelor subliniază această tendință. Referirea la păsări și la diversele feluri de animale am văzut că este evagriană.[158] Însă trebuie să observăm că elementul rațional este inclus și el în această perspectivă.[159] Și, mai important, Sfântul Maxim continuă imediat spunând că prin înjunghierea pe care o face Sfântul Petru ele sunt cu totul transformate, astfel încât sufletele pline de dorință tânjesc acum după cele cerești, cele pline de mânie devin blânde și binevoitoare față de alte făpturi omenești, iar cele pline de mândrie devin smerite și iubitoare de Dumnezeu.[160] Prin urmare, cele trei facultăți nu sunt rele în sine. Totul depinde de *întrebuințarea* lor. Puse în ordinea și în perspectiva corectă, pot sluji scopului adevărat al omului întreg.

Apoi putem vedea clar și de ce Sfântul Maxim face o distincție atât de atentă între diversele părți; ele sunt expresii ale unor relații diferite în care se angajează omul: elementul concupiscent reprezintă relația omului cu lumea inferioară și este chemat să exprime orientarea fundamentală a ființei, atașarea la o cauză superioară; elementul irascibil reprezintă în primul rând relația interumană; iar elementul rațional, relația cu Dumnezeu ca Intelect și Duh.

---

[156] *Thal* 27; CCSG 7, p. 195 ff. – Cf. Origen, care spune într-un fragment din *Catenae* că diferențierea animalelor în text servește la distingerea între diferitele tipuri de „păcate" (*In Matth.*, fr. 137 II; GCS ORIG. 12, p. 69).

[157] *Thal* 27; CCSG 7, p. 197.

[158] Vezi Evagrie. *Cent. gnost.* 1. 53; OCP 5 (1939), p. 230; cf. p. 212 mai sus. Tradiția aceasta poate fi trasată în timp până la Platon, care în *Res publ.* numește elementele pătimitoare τὰ θηρυώδη (589 d) și elementul concupiscent τὸ ὀφεῶδες (590 b).

[159] Chiar și Evagrie îl include, dar diferența importantă este că acest element, în concepția lui Evagrie, este reprezentat de mintea căzută (νοῦς); vezi p. 189 de mai sus. În privința a tot ceea ce Evagrie are de spus despre constituția omului, o importanță deosebită o are, desigur, contextul origenist general.

[160] *Thal* 27; CCSG 7, p. 197.- Despre Petru ca model de ascet, vezi BLOWERS, *op. cit.*, p. 66.

Alte interpretări alegorice în care predomină aspectul negativ sunt legate, de exemplu, de 1 Sam.17: 34-37, unde leul și ursul înjunghiați de David (chip al lui Hristos) sunt interpretați ca iuțimea și concupiscența, iar oaia, ca elementul rațional al sufletului, mereu în pericolul de a fi înghițit de patimile sensibile[161] sau, iarăși, de Ps. 90, 13, unde leul și balaurul sunt interpretați ca iuțimea și concupiscența.[162]

Iar perspectiva negativă predomină și atunci când „partea bărbătească și partea femeiască", devenite una în Hristos, din Gal. 3: 28, sunt interpretate în comentariul Sfântului Maxim la Rugăciunea Domnească drept iuțimea și concupiscența.[163] Aceasta se combină și cu insistența Sfântului Maxim, în același text, asupra ideii că cel care împlinește voia lui Dumnezeu pe pământ precum în cer este doar acela care slujește mistic lui Dumnezeu numai cu puterea rațiunii sale despărțite de iuțime și de concupiscență. Căci în cer „nu se află pofta ce slăbește vigoarea minții prin plăcere, nici iuțimea ce se înfurie și latră la cei înrudiți, fără cuviință", ci numai rațiunea (λόγος), care conduce firesc făpturile raționale la Logosul dintâi.[164] Similară este și ideea că „trupul și sângele" de la I Cor. 15: 50, care nu pot moșteni Împărăția lui Dumnezeu, trebuie înțelese drept concupiscență și iuțime.[165]

---

[161] *Thal* 53; CCSG 7, p. 431 și *QuDub*. 137; CCSG 10, p. 153. Platon numise deja elementul irascibil τὸ λεοντῶδες (*Res publ*. 9; 590 b). Mai vezi și Origen, *In Ezech*., *hom*. 1, 16; GCS Orig. 8, p. 340, unde *iracundia* este simbolizată de fața leului.

[162] *Ep* 34; PG 91, 628 D-629 A.

[163] *OrDom*; CCSG 23, p. 47. Ideea de mânie ca parte bărbătească și a concupiscenței, ca parte femeiască este întâlnită la Filon (vezi *De agricult*. 73; COHN & WENDLAND, 2, p. 110) și la Sfântul Clement al Alexandriei (vezi *Strom*. 3. 13; GCS Clem. 2; p. 238, 29). – Cu privire la această interpretare la Sfântul Maxim, vezi, mai departe, cap. VI: 6 (pp. 414-418) mai jos.

[164] Or Dom; CCSG 23, p. 57 f. În acest text, aspectul negativ – și influența evagriană – pare să domine în mod deosebit, deși pare să lase loc ideii de transformare, prin ascetism, a tuturor celor trei facultăți (896 C).

[165] *QuDub* 72; CCSG 10, p. 55. Mai vezi și *Thal* 62; CCSG 22, unde se spune că lemnul și pietrele, care vor fi distruse de Domnul în casa sufletului, sunt concupiscența și iuțimea.

Aspectul pozitiv sau neutru al unității trihotomice

Perspectiva *pozitivă* domină în alte interpretări similare ale Sfântului Maxim. În aceste cazuri, și relația dintre triadă și minte, ca subiect duhovnicesc al omului, este scoasă de obicei în evidență. Astfel, Iezechia din II Paral. 32, 2 este interpretat ca mintea care guvernează în Ierusalim, adică sufletul[166], iar sfetnicii și vitejii cu care se spune că s-a sfătuit (v. 4) sunt cele trei facultăți ale sufletului. Ei sunt numiți sfetnici pentru că sunt primele puteri ale sufletului, și viteji, pentru că dau un punct de plecare pentru alte mișcări. Iar o dreaptă întrebuințare a acestor facultăți include credința (elementul rațional), dragostea (elementul concupiscent) și pacea (elementul irascibil).[167]

Tot așa „cetatea" de la Mc. 14: 13 este tâlcuită ca suflet[168], iar stăpânul casei de la Lc. 22: 11, ca minte.[169] Unitatea sufletului și însușirea lui de chip este și mai mult subliniată de Sfântul Maxim atunci când interpretează cămașa lui Iisus, țesută de sus în jos ca un întreg, de la In. 19: 23, ca referindu-se la sufletul înrudit cu cele de sus.[170] De aici nu este decât un pas către interpretarea celor trei zile, cât au fost mulțimile cu Iisus în pustie (Mt. 15, 32), ca simbolizând cele trei facultăți ale sufletului prin care omul *caută*, *dorește* și *luptă*.[171]

În sfârșit, perspectiva *dublă* apare la Sfântul Maxim în interpretarea diverselor animale de jertfă ale vechiului Israel ca diverse elemente și însușiri spirituale ale sufletului. Astfel, berbecul, din punctul de vedere al Sfântului Maxim, se referă la partea rațională, taurul la partea irascibilă, capra la partea concupiscentă, turtureaua simbolizează moderația, iar porumbelul, sfințirea. Aceste elemente sunt prezentate în sens neutru, dar Sfântul Maxim mai adaugă că pupila ochiului trebuie să se îndrepte spre Soarele dreptății, care trebuie identificat, la rândul său, cu mintea (νοῦς). Așadar, încă o dată, factorul decisiv este relația cu mintea.[172]

---

[166] *Thal* 49; CCSG 7, p. 351. În *onomastica sacra*, Hezechia este interpretat, de regulă, ca putere, forță sau stăpânire, vezi F. WUTZ, *Onomastica sacra* 1 (TU 41: 1), Leipzig 1914, p. 358. Cf. BLOWERS, *op. cit.*, p. 116.

[167] CCSG 7, p. 355.

[168] *Thal* 3; CCSG 7, p. 57.

[169] CCSG 7, p. 59.

[170] *Thal* 4; CCSG 7, p. 63.

[171] *Thal* 39; CCSG 7, p. 259. În text nu există nici o referire explicită la trihotomia noastră, dar scoliile ne oferă una fără nici o ezitare, vezi PG 90, 393 B.

[172] Vezi *QuDub* 17; CCSG 10, p. 13.

Tot aşa şi interpretarea Sfântului Maxim la Neem. 7: 67, în care robii şi roabele de alt neam sunt interpretaţi ca mânie şi concupiscenţă, asupra cărora trebuie să privegheze mintea, astfel încât concupiscenţa să se transforme în dorinţă pentru cele dumnezeieşti, iar iuţimea în energie nesecată a dorinţei. Aceşti robi străini pot fi schimbaţi prin har în adevăraţi israeliteni.[173] Rolul minţii este decisiv. Dar insistenţa pe faptul că robii sunt străini şi devin iudei numai prin har arată cât de importantă este pentru Sfântul Maxim dihotomia fundamentală şi revelează totodată că dezbinarea cauzată de păcat, care este întotdeauna legată de această dihotomie, nu se depăşeşte prin eforturile omului, ci prin harul lui Dumnezeu.

Apare clar că Scriptura însăşi, cel puţin atunci când este interpretată tropologic[174], face referiri, după părerea Sfântului Maxim, la trihotomia omului, iar această triadă nu este doar accidentală. Ea se bazează pe scopul pe care Dumnezeu l-a pus înaintea omului şi de aceea permite, în cele din urmă, o interpretare alegorică. Dar acest lucru, la rândul lui, ne conduce la ideea că este la fel de important să scoatem în evidenţă în acest context aspectul unităţii ca şi aspectul diferenţierii.

5.Trihotomia şi diferenţierea umană

Am văzut că Sfântul Maxim foloseşte frecvent şi constant trihotomia de care ne ocupăm în această secţiune. Însă diferenţierea sufletului uman pe care o implică poate fi privită fie într-o perspectivă negativă, fie într-una pozitivă. În prima situaţie, aceasta duce la o analiză a patimilor umane în care Sfântul Maxim îl urmează adesea pe Evagrie şi tradiţia alexandrină, iar în cea de a doua, duce la o afirmare a rolului pe care îl au diversele facultăţi ale sufletului în lupta ascetică a omului, în sfinţirea şi în restaurarea lui la o relaţie pozitivă cu Cauza şi Finalitatea sa divină. Şi aici Sfântul Maxim îl urmează întrucâtva pe Evagrie, dar introduce chiar puncte de vedere prezentate anterior de scriitori ca Nemesius şi Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul şi le integrează în concepţia sa generală despre poziţia de mijloc a omului şi despre misiunea sa mediatoare.

Această perspectivă dublă a trihotomiei poate fi, desigur, ilustrată în relaţie cu fiecare dintre elementele ei. O analiză scurtă a felului în care Sfântul Maxim tratează aceste elemente diferite va demonstra acest lucru.

---

[173] *Thal* 55; CCSG 7, p. 499 ff.

[174] Vezi *Thal* 62; CCSG 22, p. 129 (τροπικως).

Elementul concupiscent în diferențierea umană

Elementul concupiscent este *elementul dorinței,* care este cel dintâi responsabil de *căderea* omului.[175] În omul căzut aceasta reprezintă o realitate constantă, astfel încât atunci când elementul concupiscent este stârnit frecvent, rezultatul este o deprindere înrădăcinată a plăcerii (ἡδονή).[176] De aceea se poate spune că omul cel vechi se strică prin poftele sale amăgitoare (Ef. 4, 22).[177] Simbolizată prin brățări, concupiscența denotă acte săvârşite sub impulsul poftei, deşi se spune adesea că neştiința este adevărata rădăcină a patimilor.[178] Aşa cum vom vedea în Capitolul al V-lea, dedicat în special clasificării patimilor şi virtuților, aceste acte diverse se pot deosebi clar unele de altele şi se pot eticheta ca păcate distincte.

Procesul psihologic general prin care răul devine activ este analizat de Sfântul Maxim în acord general cu tradiția creştină greacă, influențată de învățătura stoică, la care aderă şi el.

În *Amb* 10 pune întrebarea cum se naşte plăcerea (cea rea) şi răspunde că toată plăcerea obținută de la ceea ce este interzis vine de la o patimă pentru ceva sensibil, mediată prin senzație. De fapt, plăcerea este un fel de senzație formată la nivelul simțului de un obiect sensibil sau o lucrare a simțului mânată de o dorință irațională.[179] Căci o dorință (ἐπιθυμία) combinată cu un anumit simț se transformă în plăcere atunci când aduce o anumită experiență simțului, iar simțul mişcat prin dorință naşte plăcere atunci când ajunge la obiectul simțit.[180] În virtutea faptului că sufletul uman, în poziția lui intermediară, este legat şi de Dumnezeu, şi de lumea sensibilă, acest proces trebuie să fie transformat prin ascetism şi prin cultivarea virtuților într-o mişcare către Dumnezeu, stabilind adevărata ordine şi unitate a omului.

Buna întrebuințare a facultății concupiscente este de fapt puternic subliniată de Sfântul Maxim. Căci în acelaşi fel în care acceptă adevărata plăcere (ἡδονή) legată de realitățile divine, tot aşa acceptă *o dorință adevărată*, implicând buna întrebuințare a elementului concupiscent. În esență, această posibilitate este inerentă planului lui Dumnezeu pentru om, ca microcosmos.

---

[175] Vezi, de ex., *Thal* 62, CCSG 22, p. 129.

[176] *Char* 2. 70; CSC, p. 126.

[177] *Ep* 32; PG 91, 625 D.

[178] *Thal* 16; CCSG 7, p. 107 ff. (Pasajul se referă indirect la Ieş. 32: 2-3).

[179] Această înțelegere a senzației corespunde, în acelaşi timp – *mutatis mutandis* –, cu ceea ce, în analiza lui Aristotel, se întâmplă în raport cu orice dorință; vezi Met. 6. 7; 1032 b; cf. GAUTHIER, *art. cit.*, p. 59.

[180] PG 91, 1112 C; cf. HAUSHERR, *Philautie*, p. 61.

Sfântul Maxim arată că toate facultățile sufletului pot fi „înlogicizate", și atunci când se întâmplă acest lucru, dorința concupiscentă se transformă în *bucurie*, utilizare legitimă a capacității omului pentru plăcere după voia lui Dumnezeu.[181] În alt context, Sfântul Maxim arată că atunci când facultatea concupiscentă este bine întrebuințată, ea se face vehicul iubirii dumnezeiești, prin care omul este ținut, printr-o dorință (πόθος) arzătoare după Dumnezeu, într-o relație indisolubilă cu ceea ce dorește.[182]

Așadar, afirmațiile Sfântului Maxim despre întrebuințarea pozitivă a elementului concupiscent implică în mod evident faptul că alipirea pătimașă la lumea simțurilor, caracteristică omului căzut, poate fi restaurată într-o alipire de Dumnezeu, în care se păstrează elementul iubirii pasionate, dar obiectul ei este altul.[183]

Elementul irascibil în diferențiere

Poate că elementul irascibil nu este frecvent plasat într-o perspectivă negativă așa cum este elementul concupiscent.[184] Însă nu există nici o diferență de principiu care să facă elementul irascibil mai ambiguu decât elementul concupiscent, ca în cazul lui Platon. Ca și în privința facultății concupiscente, totul depinde de întrebuințarea ei. Însă facultatea irascibilă este de obicei orientată către *alte ființe umane.*[185] Puterea agresiunii este, bineînțeles, o însușire interioară, dar se exercită cel mai adesea la nivel orizontal. Când este pusă în slujba iubirii de sine – care se exercită în primul rând în acțiunile elementului concupiscent –, aceasta duce la *tiranie*, care nu este numai tirania patimii înseși în sufletul omului, ci, după părerea Sfântului Maxim, o tiranie exercitată asupra altora.[186]

---

[181] *Amb* 6; PG91, 1068 A. Aici se face referire la două exemple biblice de bucurie autentică: Bucuria Sfântului Ioan Botezătorul în pântecele mamei sale (Lc. 1: 41) și bucuria lui David la intrarea chivotului (2 Sam. 6). Ar trebui să remarcăm aici că distincția epicureană dintre bucuria minții și plăcerea trupului a fost menționată mai demult, dar nu prea a fost acceptată de Nemesius, vezi *De nat. hom.* 18; PG 40, 681 A-684 A. Potrivit Sfântului Maxim, diferența decisivă este, desigur, nu *unde* este experiată plăcerea, ci care este *obiectul* care a pricinuit plăcerea, și ca aceasta să fie în acord cu voia lui Dumnezeu, și nu cu voința egoistă a omului.

[182] *Thal* 49; CCSG 7, p. 355; cf. *Ep* 2; PG 91, 397 B, unde în același context este subliniat aspectul de ποθος.

[183] Evagrie admite, de asemenea, o funcție pozitivă a elementului concupiscent.

[184] Diferența aceasta de evaluare a fost sesizată de DALMAIS, „Un traité de théologie contemplative", RAM 29 (1953), p. 136, care spune că Sfântul Maxim este preocupat în mod special de „dezordinile afectivității", dar că „cele ale agresivității par să îl fi ocupat mai puțin". Astfel, Sfântul Maxim, în ceea ce privește mânia, păstrează într-o oarecare măsură poziția de mijloc, pe care am găsit-o în tradiția platonică, la fel ca și la Aristotel (vezi pp. 198 și 201 de mai sus), cu toate că principiul unei evaluări egale este clar la el.

Insistența Sfântului Maxim pe caracterul interuman al mâniei pare să fie deosebit de puternică, deși acest aspect se întâlnește și la unii dintre predecesorii săi precum Evagrie[187], Sfântul Nil[188], Sfântul Ioan Casian[189] și mai ales la Sfântul Vasile cel Mare.[190]

Afirmația Sfântului Maxim că mânia duce în mod tiranic la imaginație și stabilește un mod de gândire care se plasează în afara legii naturii merge probabil pe aceeași linie, întrucât „natura" se poate referi aici în special la natura umană, comună tuturor oamenilor.[191]

Uneori pune însă accent mai mult pe condiția interioară a sufletului. Așa se întâmplă atunci când Sfântul Maxim scoate în evidență faptul că iuțimea tulburată continuu are ca rezultat o minte fricoasă și lipsită de bărbăție, deși mai spune că o astfel de boală a elementului irascibil se vindecă printr-o serie de virtuți care sunt întru totul lucrătoare în relație cu semenii.[192] Un caracter similar – și totodată ambivalent – prezintă și interpretarea alegorică a salbei simbolizând mânia, deoarece grumazul este chipul (τύπος) „înălțării și al tiraniei".[193] Sfântul Maxim păstrează, desigur, și perspectiva interumană atunci când tratează utilizarea *pozitivă* a facultății irascibile. Totuși nu totdeauna este așa. Relația dintre semeni este evident dominantă atunci când afirmă – într-un mod care amintește de Evagrie[194] – că echivalentul pozitiv al greșitei întrebuințări a elementului irascibil este acela al dragostei.[195] Însă un caracter aparte îl prezintă accentul pe care el îl pune pe păstrarea deplină a puterii elementului irascibil în cadrul unei vieţi virtuoase, căci aici pune în lumină calitatea interioară pe care o reprezintă acest element.[196]

---

[185] Întrebuințarea ei greșită duce la ură, spune Sfântul Maxim în *Char* 3. 3; CSC, p. 144. Vezi și cap. V: A mai jos.

[186] Vezi, de ex., *Ep* 2; PG 91, 397 A și *Ep* 27; 620 C. Cf. cap. III: B, 3 (p. 161) de mai sus.

[187] Vezi, de ex., *De octo vit. cogitat.* 6; PG 40, 1273 A și *De mal. cogit.*, în MUYLDERMANS, *À travers la tradition manuscrite*, p. 47 (nr. 22).

[188] Vezi *De octo spir. mal.* 9; PG 79, 1153 CD.

[189] *De octo vit. cogitat.*; PG 79, 1453 A-C.

[190] Vezi, de ex., *Hom. adv. irat.* I; PG 31, 356 A; 3; 360 D și 4; 364 A.

[191] *OrDom* CCSG 23, p. 47.

[192] *Char* 2. 70; CSC, p. 126.

[193] *Thal* 16; CCSG 7, p. 107.

[194] Vezi *Pract.* 1. 26; PG 40, 1228 E; *Cent gnost.* 1. 84; PO 28, p. 57 și 3. 35; p. 111.

[195] *Amb* 6; PG 91, 1068 A.

Dar, mai important, întrebuinţarea bună a acestui element, ca şi a celui concupiscent, implică o anumită calitate în *relaţia cu Dumnezeu*. Aceasta este evidenţiată clar în *Thal* 49, unde se spune că datorită facultăţii elementului irascibil, sufletul uman se poate alipi de pacea divină, şi prin aceasta poate să-şi întărească mişcarea dorinţei (ἐπιθυμία) către dragostea (ἔρως) dumnezeiască ce trebuie să anime elementul concupiscent.[197] Şi este în mod explicit afirmată în *Ep* 2, unde se presupune că puterea transformată a iuţimii se va dezvolta într-o îndârjire luptătoare pentru obţinerea scopului divin, care este Dumnezeu Însuşi.[198] Trebuie remarcat că Evagrie de abia dacă ajunge până aici.[199]

Elementul raţional în cadrul diferenţierii

Acum când ne întoarcem atenţia spre elementul raţional, mai întâi de toate ar trebui menţionat că atât aspectul pozitiv, cât şi cel negativ sunt la fel de relevante în cazul acestui element superior, aşa cum au fost şi pentru părţile inferioare ale sufletului uman. În special în această privinţă, Sfântul Maxim se detaşează de Evagrie. Nu pentru că Evagrie ar nega realitatea că în omul căzut elementul raţional este adânc marcat de păcat, ci pentru că identificând elementul raţional cu mintea (νοῦς)[200], acest adevăr este eclipsat în mare măsură prin insistenţa lui Evagrie, tot atât de importantă, pe caracterul „divin" al minţii.

Sfântul Maxim dimpotrivă, deosebeşte mintea de elementul raţional şi o înţelege ca fiind subiectul spiritual al omului, desigur, afectat de păcat, dar aflat într-o relație directă cu toate cele trei părți ale sufletului.[201] Astfel, pentru el mintea nu este singura „parte" adevărată a omului căzut în capcana creației sensibile și care încearcă să se întoarcă în patria sa adevărată[202], ci este sinele omului căruia i s-a încredințat misiunea divină de a restaura, prin unitatea sa, lumea creată, fărâmițată prin păcat. Nevoia unei transformări a elementului rațional este la fel de mare ca și în cazul celorlalte facultăți.

---

[196] Vezi *Thal* 55; CCSG 7, p. 503. o idee corespunzătoare la Evagrie este că elementul irascibil trebuie „călit", *Cent. gnost.* 6. 41; PO 28, p. 235. Evagrie mai accentuează şi misiunea părţii irascibile de a „lupta" pentru virtute, vezi p. 189 de mai sus, n. 198 de mai jos.

[197] CCSG 7, p. 355.

[198] PG 91, 397 B.

[199] Atunci când Evagrie menţionează întrebuinţarea bună a elementului irascibil, subliniază doar că poate lupta pentru acele virtuţi pe care le doreşte elementul concupiscent (*Pract.* 1. 58; PG 40, 1233 D-1236 A), că se poate transforma în curaj şi răbdare (*Pract.* 1. 61; 1236 AB) şi că ar trebui să fie plin de smerenie (*Cent. gnost.* 4. 73; PO 28, p. 160).

[200] Identificarea aceasta este evidentă în special în *Cent. gnost.*; în *Pract.* el vorbeşte despre elementul raţional la fel ca şi Sfântul Maxim.

Desigur, nu putem nega faptul că există o diferență între felul în care se aplică perspectiva *negativă* elementului rațional și felul în care se aplică celorlalte elemente. Căci elementul rațional nu este pătimitor în sens direct și astfel, atunci când este vorba despre patimile sale, depinde de impulsurile pe care le primește de la celelalte elemente. Din cauza informației primite prin simțuri, ajunge la părerile și imaginațiile false care îi întunecă adevărata lucrare. De aceea, patima sa cea mai importantă este exprimată cu un termen negativ, neștiința (ἄγνοια), adică necunoașterea Cauzei și Finalității sale divine, care o face să cadă pradă tuturor acestor imaginații din afară. Dar întrucât acest lucru depinde de deciziile voinței omului, părțile pătimitoare nu sunt, în principiu, mai responsabile pentru căderea lui decât partea rațională.[203] Printr-un act de voință, omul se întoarce de la Dumnezeu spre lumea simțurilor. Se golește de relația lui naturală cu Dumnezeu, care există deja datorită relației preexistente dintre Logos și *logosul* naturii sale umane. Astfel, Sfântul Maxim poate spune nu numai că iubirea de sine, păcatul principal al elementului concupiscent, este obârșia tuturor patimilor și păcatelor[204], ci și că neștiința este cauza și maica tuturor păcatelor.[205] Se poate spune că neștiința și nechibzuința sunt rezultatul relei întrebuințări a facultății raționale.[206] Un alt rezultat este mândria, pentru că uitând de Dumnezeu omul se înalță pe sine în mod necuviincios.[207]

În consecință, întrebuințarea *bună* a facultății raționale stabilește o relație directă cu Dumnezeu. Astfel, după Sfântul Maxim, ea dă naștere credinței, care atrage după sine cunoașterea și contemplația [informația] cu privire la

---

[201] Cf. cap. III; A, 2; p. 130 f. de mai sus.

[202] Aceasta este concepția origenistă care stă la baza afirmației lui Evagrie în acest punct.

[203] Vezi în special scurta analiză psihologică din *Ep* 2; PG 91, 396 D-397 A.

[204] *Char* 2. 8; CSC, p. 92 și 2. 59; p. 122. Vezi, mai departe, despre iubirea de sine, cap. V: A, 1.

[205] *Thal, Prol.* CCSG 7, p. 31 și 16; CCSG 7, p. 107 ff.

[206] *Char* 3. 3; CSC, p. 144.

[207] *Thal* 27; CCSG 7, p. 197.

Dumnezeu[208] şi se umple de cunoaştere şi chibzuință.[209] Convertită şi transformată, ea se angajează într-o căutare luminată (ζήντησις) numai după Dumnezeu[210], dedicându-se diverselor trepte de examinare rațională adevărată (ἐρεύνησις şi εξερέυνεσις)[211] şi este ajutată într-un grad mai mare sau mai mic de virtuțile pe care le implică o bună folosire a celorlalte facultăți.

„Cerceii" de la Ieş. 32, 3 sunt înțeleşi ca referindu-se la facultatea rațională, căci urechea este simbolul *logosului*[212], iar printre animalele de jertfă ale lui Israel, berbecul, ca cel mai important dintre ele, simbolizează facultatea rațională, dar şi pe om în întregul său, ca „oaie rațională".[213] Elementul rațional trebuie, în sfârşit, hrănit prin contemplare duhovnicească şi prin rugăciune.[214]

Am văzut cum aspectul diferențierii, aşa cum se aplică el trihotomiei sufletului, ține atât de perspectiva negativă, cât şi de cea pozitivă a fiecăruia dintre elementele triadei. În primul rând, diferențierea duce la patimi şi păcate caracteristice fiecărui element şi prin aceasta la o disoluție a sufletului sfâşiat de patimi. În al doilea rând însă, diferențierea este punctul de pornire al unui proces de reintegrare a omului, în care fiecare element poate contribui prin ceea ce îi este propriu, întemeind şi întărind o relație adevărată a omului întreg cu Dumnezeu, cu alte ființe umane şi cu lumea creată. Această implicație pozitivă va deveni încă şi mai evidentă atunci când vom discuta aspectul opus.

---

[208] *Thal* 49; CCSG 7, p. 355.

[209] *Char* 3. 3; CSC, p. 144.

[210] Vezi, de ex., *Thal* 39; CCSG 7, p. 259; *OrDom*; CCSG 23, p. 58 şi *Ep* 2; PG 91, 397 B.

[211] Vezi, la Sfântul Maxim, analiza acestor termeni şi a celor corespunzători legați de funcția minții, în *Thal* 59; CCSG 22, p. 65.

[212] *Thal* 16; CCSG 7, p. 107.

[213] *QuDub* 17, CCSG 10, p. 13 f.

[214] *Char* 4. 15; CSC, p. 200 şi 4. 44; p 212. Ar mai trebui remarcat că Evagrie, vorbind în *Pract.* despre întrebuințarea bună a facultății raționale, spune că trebuie să se dedice contemplației naturale şi să conțină φρόνησις, σύνησις şi σοφία (vezi *Pract.* 1. 58 şi 61; PG 40, 1236 A).

6. Trihotomia şi intelectul (mintea) în unitatea umană şi în unificare

În ultimul nostru capitol am găsit necesar să facem referire la Evagrie şi să-l comparăm pe Sfântul Maxim cu el, căci părea evident că în privinţa analizei funcţiei trihotomiei, Sfântul Maxim trebuie să fi luat în considerare o bună parte din textele lui Evagrie şi din tradiţia evagriană. În acest capitol ne vom întoarce atenţia mai mult spre Nemesius şi spre Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, pentru că ei şi-au adus o contribuţie importantă la concepţia creştină despre unitatea creată a sufletului uman şi despre funcţia de integrare pe care trebuie să o realizeze omul prin facultăţile sufletului său. Aici dependenţa directă a Sfântului Maxim nu se demonstrează uşor, ca în cazul lui Evagrie. Însă, în privinţa Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, trebuie să recunoaştem influenţa sa evidentă peste tot în scrierile Sfântului Maxim.[215] Cu privire la Nemesius, există un capitol din *Amb* 10 care conţine citate din Nemesius legate tocmai de diferitele puteri şi facultăţi ale sufletului şi care dovedeşte cel puţin că Sfântul Maxim era foarte familiarizat cu analiza lui Nemesius.[216] Însă influenţa reală a acestor scriitori sub acest aspect este greu de demonstrat şi va trebui să ne mulţumim cu referiri generale.

Dar aşa cum am subliniat deja[217], mai importantă este concepţia Sfântului Maxim despre intelect (νοῦς) ca subiect duhovnicesc al omului, aflat în legătură cu întreaga lui structură compusă. Desigur că acest lucru este la fel de important şi în raport cu trihotomia sufletului. De aceea intenţia noastră prioritară în capitolul de faţă este de a arăta cum această funcţie a minţii aflate în relaţie cu diferitele elemente ale triadei subliniază –atât negativ, cât şi pozitiv – aspectul unităţii *în* trihotomie şi al unificării *prin* trihotomie.

---

[215] Cu privire la înţelegerea pozitivă a celor trei elemente ale trihotomiei, vezi p. 216-217 de mai sus.

[216] Citările sunt ample şi se referă la analiza centrală a alcătuirii sufletului. Concordanţa lor este aproape perfectă. Secţiunea este construită după cum urmează: *Amb* 10; PG 91, 1196 C = o combinaţie de citate din Nemesius, *De nat. hom.* 22; PG 40, 692 D-693 A, 16; 672 B şi 672 B-673 A; PG 91, 1196 D = 17; PG 40, 676 B şi C; PG 91, 1197 A = 17; PG 40, 676 C şi 19; 688 A; PG 91, 1197 B = 20; PG 40, 688 B-689 A şi 21; 692 A; PG 91, 1197 C = *De nat. hom.* 21; PG 40, 692 B. Caracterul izolat al acestei citări complicate în contextul propriu Sfântului Maxim ne face să bănuim că nu a combinat el însuşi citatele, ci mai degrabă el a citat dintr-un florilegium. Această supoziţie este întărită şi de faptul că dialectica nemesiană plăcere-întristare (ἡδονή-λύπη) se păstrează şi nu este înlocuită cu dialectica maximiană, plăcere-durere (ἡδονή-ὀδύνη).

[217] Vezi cap. III: A, 2; p. 111 ff.

În perspectivă *negativă*, insistența Sfântului Maxim pe intelect ca subiect duhovnicesc al omului duce la concluzia că reaua întrebuințare a oricăruia dintre elementele sufletului uman antrenează și mintea, și pe celelalte elemente ale sufletului și duce până la urmă la dezintegrarea contrară scopului ce a fost pus înaintea omului. Astfel, Sfântul Maxim poate spune că mintea este cea care aprinde, într-un fel, patimile tuturor elementelor[218] și că puterea minții înseși este dizolvată de concupiscență prin plăcere.[219] Paraliticul de la Lc. 5:19 este mai departe interpretat anagogic ca fiind mintea care, îmbolnăvită de păcate, nu poate vedea Logosul prin ușă, adică prin contemplare naturală.[220] Iar în *Char* 1. 84, Sfântul Maxim analizează procesul psihologic prin care se insinuează progresiv întunericul și dezordinea minții. Acest lucru se întâmplă atunci când amintirea a ceva care atrage facultatea pătimitoare a omului dă naștere unui gând (λογισμός, în tradiția ascetică evagriană, termen uzual pentru gândul ispititor) în minte, iar acesta stârnește patima respectivă, care duce, în cele din urmă, la consimțirea minții, după care urmează păcatul cu fapta, ca rezultat imediat.[221]

Această *funcție activă a minții*, tot în relație cu reaua întrebuințare a celor trei elemente ale sufletului, se datorează faptului că mintea însăși se caracterizează prin poziția de mijloc și de mediere a omului. Căci Sfântul Maxim este convins că mintea omului nu este numai intelectuală, ci și pătimitoare și că tot astfel facultatea umană a percepției senzoriale nu este numai sensibilă, ci și intelectuală.[222] Acest lucru amintește clar acum de Nemesius din Emesa, care afirmă că atât elementul irascibil, cât și cel concupiscent sunt influențate de rațiune, convingere pe care Sfântul Maxim o citează explicit în *Amb* 10.[223]

În acest cadru pe care l-am indicat apare evident faptul că relația diverselor părți ale sufletului cu mintea este la fel de importantă și pentru aspectul *pozitiv*, unificarea și reintegrarea omului prin Hristos. Sfântul Maxim subliniază că fiecare intelect, încins cu puterea divină, are la dispoziția sa acești trei „sfetnici și viteji".[224] Acesta este totodată capul omului, care trebuie să fie spălat (Mt 6: 17), adică iluminat prin cunoașterea dumnezeiască[225], pentru a funcționa ca adevărat subiect duhovnicesc și este totodată angajat în căutarea lui Dumnezeu (ζήτησις și ἐκζήτησις), care nu numai că este încurajată prin cunoaștere (integrată în om prin facultatea lui rațională), ci și întărită prin dorința și vigoarea care umplu părțile lui pătimitoare.[226]

---

[218] *Thal* 16; CCSG 7, p. 107.

[219] *OrDom*; CCSG 23, p. 58.

[220] *QuDub* 162; CCSG 23, p. 113.

[221] CSC, p. 82. Cf. convingerii lui Nemesius că păcatele mâniei și ale concupiscenței nu sunt involuntare, vezi, de ex., *De nat. hom.* 30; PG 40, 724 A.

[222] Vezi *Amb* 10; PG 91, 1116 A și, în întregime, *Thal* 25; CCSG 7, p. 159-171 (cf. A, 1; p. 172 f. de mai sus). Senzația este „compusă", spune Sfântul Maxim, *Amb* 10; 1113 A.

[223] Vezi PG 91, 1196 C, unde Sfântul Maxim îl citează pe Nemesius, *De nat. hom.* 16; PG 40, 672 B- 673 A.

Iuțimea și concupiscența trebuie într-adevăr „înlogicizate"[227], și chiar la sfârșit, așa cum sublinia Dalmais, trebuie să fie într-un fel pătrunse (adică subsumate) de simplitatea supremă a rațiunii (λόγος).[228] Dar aceasta nu este tot ce trebuie spus. Așa cum rațiunea omului trebuie orientată spre Dumnezeu, tot astfel și facultatea concupiscentă trebuie să se miște către El prin dorință arzătoare, iar facultatea irascibilă să lupte pentru a se lipi strâns de El. Sfântul Maxim mai afirmă că toate aceste idei pot fi exprimate mai bine în felul următor: mintea trebuie să tindă spre Dumnezeu, întărită, ca să spunem așa, de elementul ei irascibil și înflăcărată de iubire prin dorința intensificată la maximum a elementului concupiscent.[229] Cu alte cuvinte, mintea, ca subiect duhovnicesc al omului, trebuie să folosească *toate* facultățile ei – și, în acest context, cele pătimitoare joacă un rol important. Reintegrarea omului și împlinirea scopului său prin Hristos este o problemă care ține nu numai de intelect, ci și de voință, de emoție și de temperament – pentru ca el să poată ajunge la o adevărată relație cu Dumnezeu, Cauza și Finalitatea omului, relație purtată de voință și manifestată nu numai în comuniune „rațională", deși aceasta este cea mai importantă, ci și în virtuți, care angajează omul întreg.

Acest aspect al unificării aplicat trihotomiei omului, așa cum o întâlnim în scrierile Sfântului Maxim, arată că rolul minții ca subiect spiritual și ca factor integrator este de cea mai mare importanță. Căci mintea consimte fie la un proces negativ care afectează omul întreg și duce la dezintegrare, fie la un proces pozitiv care și el influențează omul întreg și duce la o relație mântuitoare cu Dumnezeu, relație prin care omul poate să-și împlinească misiunea integratoare și mediatoare. Și, în ambele perspective, fiecare element al sufletului își are rolul său și contribuie la rezultatul final. Aici, ca și în celelalte capitole ale teologiei Sfântului Maxim, diferențierea creată, reprezentată prin trihotomia sufletului, este ea însăşi atât de departe de a amenința unitatea omului, încât poate sluji dezvoltării acestei unități prin puterea ei diversificată. *Unitatea şi trihotomia sufletului uman se condiționează reciproc.*

---

[224] *Thal* 49; CCSG 7, p. 355.

[225] *QuDub* 70; CCSG 10, p. 54.

[226] *Thal* 59; CCSG 22, p. 65.

[227] *Amb* 6; PG 91, 1068 A.

[228] Vezi DALMAIS, RAM 29 (1953), p. 139; cf. *OrDom*; CCSG 23, p. 57 f.

[229] *Ibid.*; CCSG 23, p. 58.

Dar mintea ca subiect al omului şi voința omului au întotdeauna o importanță decisivă. De aceea trebuie acum să ne îndreptăm atenția către psihologia voinței la Sfântul Maxim.

B. Psihologia voinței

Am văzut cum Sfântul Maxim atribuie minții, ca subiect duhovnicesc al omului, o importantă funcție integratoare. De fapt, rolul minții este acela de a orienta omul întreg către scopul său final dat de Dumnezeu şi prin aceasta să integreze diversele părți ale omului, punându-le în legătură cu acest scop – adică să stabilească un adevărat microcosmos –, şi să ajute acest microcosmos să-şi împlinească funcția reconciliatoare în relație cu întreaga creație a lui Dumnezeu – adică să fie mediator între Dumnezeire şi ființele create. Pentru realizarea acestui scop mintea are nevoie de suportul pozitiv al celor trei „părți" ale sufletului uman, nu numai al celei raționale, ci şi al „părților" (sau mai bine spus, al facultăților) pătimitoare. Însă este de la sine înțeles că în acest proces capacitatea volițională a omului joacă un rol foarte important. Integrarea diverselor elemente ale structurii umane compuse (nu mai puțin a compusului psihic), prin stabilirea unei relații autentice față de scopul divin al omului, nu este numai o aventură intelectuală, ci, în egală măsură, o chestiune de intenție, de dorință, de bunăvoire, de dor şi de iubire. De aceea problema psihologiei voinței la Sfântul Maxim este de primă importanță pentru studiul nostru.

Dar, pe de altă parte, întrucât această temă este ea însăşi foarte vastă şi duce la discuții detaliate asupra consecințelor ei hristologice – căci Sfântul Maxim a dezvoltat o psihologie foarte diferențiată a voinței, însă nu înainte de a fi intrat adânc în dezbaterile aprinse pe tema celor două voințe în Hristos – şi întrucât doctrina Sfântului Maxim permite totuşi, în acest punct, o descriere mai scurtă şi mai sumară, vom încerca în acest studiu general al antropologiei Sfântului Maxim să tratăm problema psihologiei voinței mai pe scurt.

1. Voința, mintea și natura umană

Din rațiuni evidente, prima noastră întrebare privește relația dintre minte și voință în concepția Sfântului Maxim. Sherwood, care a subliniat în mod convingător importanța conceptului pozitiv al mișcării în gândirea Sfântului Maxim, afirmă în primul rând că „predominanța facultății volitive” pare să fie caracteristică secolului al VII-lea în general[230], dar și că în sistemul Sfântului Maxim lipsește, la sfârșit, armonia perfectă dintre voință și minte.[231] Această concluzie este cu siguranță adevărată în prima parte și poate fi adevărată și în a doua, dar nu suntem oare obligați să adăugăm că tocmai acest accent pe facultatea volițională a omului este cel care privează conceptul de minte (νοῦς) de caracterul său pur intelectual? Aici am încercat deja să arătăm că el este legat de noțiunea de minte ca subiect duhovnicesc al omului, adică subiect aflat și în relație cu capacitățile pătimitoare și afective ale omului. Dar dacă acest lucru este adevărat, atunci ceea ce anunță Sherwood ca „lipsă” la Sfântul Maxim apare într-o altă perspectivă.

De fapt, în gândirea Sfântului Maxim există o relație foarte strânsă între minte și voință sau, mai bine spus, între facultatea intelectuală și cea volițională ale omului, căci amândouă se află în legătură cu mintea ca subiect duhovnicesc. Evaluarea pozitivă a celor *trei* facultăți ale sufletului uman ca atare, pe care am demonstrat-o în secțiunea A a acestui capitol, conduce inevitabil la o înțelegere a minții și a voinței ca fiind superioare acestor trei părți. Prin urmare, viața „volițională” a omului nu poate fi identificată doar cu funcțiile elementelor pătimitoare, nici viața „intelectuală” a omului nu poate fi identificată doar cu facultatea rațională.

Rațiunea și voința în natura umană

Această relație strânsă dintre intelect și voință se poate observa acum la două niveluri: la nivelul naturii umane și la nivelul întrebuințării de către om a naturii sale umane. La nivelul naturii umane observăm clar cum Sfântul Maxim combină aspectul rațional cu aspectul volițional. Și aceasta o face mai departe în relație cu un termen, θέλησις, a cărui utilizare Sfântul Maxim o dezvoltă considerabil și într-un mod personal.[232] În *Epistola către Marinus* Sfântul Maxim definește θέλησις ca facultate a dorinței inerentă naturii umane înseși[233], considerată ca „înclinație firească rațională" (ὄρεξις λογική)[234] ca și termenul aristotelic dorință (βούλησις)[235], și în același timp ca dorință naturală fundamentală – și deosebită ca atare de βούλησις[236] – care aparține omului în virtutea naturii sale (inteligibile) (θέλησις τῆς νοερᾶς ψυχῆς).[237]

---

[230] SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 130, n. 8.

[231] SHERWOOD, *op. cit.*, p. 154, n. 57. – Pentru o analiză recentă a înțelegerii statutului și activității voinței la Sfântul Maxim, vezi PIRET, *op. cit.*, pp. 305-329 (întemeiat în special pe *Disp.c.Pyrrho*).

Sfântul Maxim afirmă de fapt că natura rațională posedă o dorință rațională ca facultate naturală a ei, care se mai numește „voința sufletului inteligibil", și adaugă că de aceea „noi raționăm în mod voit și raționând dorim potrivit facultății noastre volitive".[238] Așadar, după Sfântul Maxim, nici o ființă umană nu voiește fără să raționeze, nici nu-și folosește facultatea rațională fără să fie mișcată capacitatea sa de a dori. În virtutea naturii sale raționale, omul este și *rațional și doritor*, voitor și căutător etc.[239]

Prin urmare, la Sfântul Maxim, natura umană nu este numai rațională (λογική), ci și volițională (θελητική) în același timp.[240] Omul este volițional (θελητικός) în chiar natura sa, în virtutea faptului că el este o ființă rațională.[241] Această împletire a aspectelor rațiunii și ale voinței este susținută însă mai departe de Sfântul Maxim cu o definiție a lui Diadoh al Foticeii, conform căreia autodeterminarea este o facultate a voinței (θέλησις) care aparține sufletului rațional.[242] Prin această afirmație libertatea și demnitatea omului creat după chipul lui Dumnezeu sunt prezentate ca fiind legate de însăși condiția lui de făptură înzestrată cu rațiune și voință.[243] Astfel, la Sfântul Maxim, împlinirea menirii omului este direct legată nu numai de faptul că el este rațional și inteligibil – cea care poartă chipul lui Dumnezeu este mintea (νοῦς) –, ci și de faptul că este voitor, căci autodeterminarea este miezul acestui chip al lui Dumnezeu.

---

[232] Cf. GAUTHIER, RTAM 21 (1954), p. 77 ff.

[233] *ThPol* 1; PG 91, 12 C.

[234] PG 91, 13 A.

[235] Despre acest concept la Aristotel, vezi, de ex., GAUTHIER, *art. cit.*, p. 58 f.

[236] Pentru distincția aceasta, necunoscută de Aristotel, Sfântul Maxim face referire în *Disp.c.Pyrrh.* la o operă dispărută, *De Providentia*, a Sfântului Clement al Alexandriei (pe care el o numește însă *Stromateis*), vezi PG 91, 317 C; cf. GCS Clem. 3, p. 220, 11 ff. și WOLFSON, *The philosophy of the Church Fathers*, p. 465 și n. 16. În *ThPol* 26 (PG 91, 276 C), el vorbește despre o definiție similară referindu-se la lucrarea Sfântului Clement *De Providentia*. (E. F. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, TS 3, Cambridge 1957, p. 190 f., discută referirile Sfântului Maxim la *De Providentia*, dar consideră că este o operă a unui scriitor de mai târziu. El nu pare să cunoască însă problema paternității literare a scoliilor la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, iar concluziile acestuia despre cunoașterea foarte limitată de către Sfântul Maxim a operei Sfântului Clement sunt pripite.)

[237] *ThPol* 1; PG 91, 21 D.

[238] *Pyrrh*; PG 91, 293 B.

[239] *ThPol* 1; PG 91, 24 A.

[240] *Ibid.*; 12 D.

[241] *Pyrrh*; PG 91, 301 C. Expresia aceasta, θελητικός, pare să fi fost introdusă cu scopuri hristologice de către Sfântul Maxim în disputa sa cu Pyrrhus; cf. E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, 2, Tübingen 1933, p. 547.

În sfârșit, centralitatea acestei teme se vede și din faptul că în florilegiul său, *ThPol* 26, Sfântul Maxim adună o serie de citate care demonstrează aceeași împletire a ideilor despre rațiune și voință ca ținând de libertatea omului. Dintre acestea, trebuie menționat mai ales unul de la Sfântul Clement al Alexandriei, unde – ca și în citatul de mai sus – mintea (νοῦς) însăși, mișcată liber, este identificată cu θέλησις și cu autodeterminarea[244], dar și citate de la Sfântul Atanasie[245] și de la Sfântul Grigorie de Nyssa[246], care exprimă virtual aceeași concepție. Este o caracteristică a Sfântului Maxim de a se sprijini cât mai mult posibil pe Sfinții Părinți în privința acestei îmbinări a aspectului intelectual și a celui volițional, care par să fie pentru el foarte importante. Un astfel de sprijin putea fi găsit, evident, în tradiția creștină, deși valoarea ei exactă este încă greu de estimat din cauza caracterului fragmentar al citatelor Sfântului Maxim (semn indirect al implicării personale a Sfântului Maxim în această problemă?).

Mintea și folosirea de către om a naturii sale autodeterminante

Θέλησις este, prin urmare, la Sfântul Maxim, o dorință rațională care aparține omului însuși, o capacitate de autodeterminare inerentă naturii umane. Uneori Sfântul Maxim o mai numește și *„voință naturală”* (θέλημα φυσικόν).[247] Însă acest termen actualizează îndată al doilea nivel la care se poate observa relația strânsă dintre minte și voință, adică folosirea de către om a naturii sale autodeterminante. Căci „voința naturală" este comparată și pusă în contrastat în mod explicit în scrierile de mai târziu ale Sfântului Maxim cu expresia corespunzătoare *„voința gnomică"* (θέλημα γνωμικόν), ce denotă exact această întrebuințare umană individuală a voinței (θέλησις).

---

[242] Αὐτεξουσιότης ἐστὶ ψυχῆς λογικῆς θέλησις..., Diadoh, *Cap. gnost.* 5; DESPLACES, p. 86, 18.

[243] Vezi în special *Pyrrh*; PG 91, 301 C și 324 D. Citatul din Diadoh mai este întâlnit și în *ThPol* 26; PG 91, 277 C. – Prin argumentarea aceasta, Sfântul Maxim dovedește că acceptarea celor două naturi în Hristos duce inevitabil la afirmarea a două voințe în El.

[244] PG 91, 276 C; cf. notei 235, p. 234 de mai sus.

[245] PG 91, 277A; cf. Athanasius, *Fragm. var.*; PG 26, 1292 D.

[246] PG 91, 277 B. Nu am mai găsit-o în altă parte.

„Voința naturală" este facultatea *rațională* a autodeterminării, inerentă omului, iar „voința gnomică" este dorința liberă și *ambiguă* (ἐφ᾽ ἑκάτερα) și mișcarea activă în omul individual[248], pusă în lucrare de simțul plăcerii (spirituale sau trupești).[249] „Voința naturală" se bazează pe natura umană dată de Dumnezeu și astfel, strâns legată de rațiunea naturii umane; „voința gnomică „se bazează pe γνώμη, adică pe un *habitus* al dorinței pe care omul l-a dobândit prin întrebuințarea capacității sale de autodeterminare.[250]

Acest caracter ambiguu al „voinței gnomice" nu exclude însă relația ei cu mintea. Căci, așa cum am văzut, mintea este adânc implicată și activă în viața omului, fie ea păcătoasă sau dreaptă, fie ea plină de patimi iraționale sau orientată spre Dumnezeu și rațională. Astfel, Sfântul Maxim arată clar că mintea este cea care își dă consimțământul la impulsurile simțurilor. Ea primește gândurile și închipuirile pătimașe[251], sugestiile demonilor[252], păcatul[253] etc. Nu există însă nici un motiv să presupunem că noțiunea consimțirii (συγκατάθεσις) și-a pierdut cu totul sensul stoic pozitiv, de trăsătură caracteristică a libertății umane[254], deși Sfântul Maxim întrebuințează alte moduri de a exprima funcția pozitivă a libertății de alegere a omului sau o relație neutră între minte și voință.

Important este aici în primul rând faptul că mintea este privită ca fiind activă în raport cu țelurile către care se orientează. Sfântul Maxim arată că mintea, care se lărgește în cele în care zăbovește, își îndreaptă dorința (ἐπιθυμία) și dragostea fie spre cele dumnezeiești și inteligibile, fie spre cele ale trupului şi spre patimi.[255] Ea stă între virtute şi păcat, între înger şi demon, dar are puterea de a urma sau de a se împotrivi unuia ori altuia.[256]

---

[247] Vezi *ThPol* 1; PG 91, 12 C; cf. *ThPol* 26; 280 A.

[248] *ThPol* 14; PG 91, 153 AB.

[249] *ThPol* 26; PG 91, 280 A.

[250] Vezi, mai departe, secțiunea următoare despre termenul γνώμη.

[251] *Char* 1. 84; CSC, p. 82; 2. 56; p. 120.

[252] *Ibid.* 2. 19; p. 98.

[253] *Ibid.* 3. 34; p. 160.

[254] Cf. GAUTHIER, *art. cit.*, pp. 64 și 71, n. 68.

Chiar dacă Sfântul Maxim consideră adesea voinţa ca pe un element independent şi mintea în primul rând ca intelect – acesta este nu mai puţin cazul celor *O sută de capete despre dragoste* (*Char*) şi al *Capetelor Gnostice* (*Gnost.*) –, mintea are totuşi o funcţie coordonatoare în raport cu toate elementele şi facultăţile sufletului uman. Pe de o parte, ea trebuie întotdeauna să încerce să fie liberă faţă de impresiile exterioare şi să lupte să devină o „minte golită", dar, pe de altă parte, trebuie să-l integreze şi pe om în întregul său şi să folosească toate elementele structurii umane compuse într-un scop bun. De aceea, Sfântul Maxim subliniază în *Char* nu numai că mintea, care tinde fie spre Dumnezeu, fie spre trup[257], trebuie să înainteze în dragostea de Dumnezeu[258] şi să fie iubitoare de Dumnezeu[259] sau că trebuie să lucreze potrivit naturii ei[260], dar şi că trebuie să-L *iubească* şi pe Mântuitorul şi pe *aproapele său*[261], şi să treacă, prin trăirea vieţii active şi contemplative, la „teologie".[262] Omul trebuie să împletească cunoştinţa cu făptuirea şi prin aceasta să stingă puterea (negativă) a iuţimii şi a concupiscenţei şi să dea aripi minţii[263], iar mintea poate face ca elementul pătimitor să fie una cu ea şi astfel să îl transforme într-o iubire dumnezeiască arzătoare şi în dragoste nesfârşită.[264]

„Voinţa gnomică" se leagă strâns de lucrările minţii. Ambiguitatea care o caracterizează se datorează aceluiaşi factor care dă minţii poziţia ei ambivalentă, permiţându-i să se îndrepte fie spre Dumnezeu, fie spre lumea simţurilor şi a patimilor. Singura diferenţă este aceea că relaţia dintre minte şi voinţa naturală este coerentă cu caracterul raţional al ambelor, ca semne ale chipului divin din om, pe când relaţia dintre minte şi „voinţa gnomică" poate duce fie la dezintegrarea iraţională a omului (căzut şi individualizat), fie la o restaurare a omului călăuzit de principiul raţional al naturii umane (λόγος φύσεως al ei). Acest lucru ne îndreaptă însă către o analiză mai atentă a termenului γνώμη.

---

[255] *Char* 3. 71; CSC, p. 176 ff.

[256] *Ibid.* 3. 92; p. 188.

[257] *Ibid.* 3. 12; p. 148.

[258] *Ibid.* 2. 14; p. 96.

[259] *Ibid.* 3. 40; p. 162.

[260] *Ibid.* 4. 45; p. 212.

[261] *Ibid.* 4. 56; p. 218.

[262] *Ibid.* 2. 26; p. 102.

[263] *Ibid.* 2. 28; p. 104.

[264] *Ibid.* 2. 48; p. 116.

2. *Γνώμη – un termen ambiguu*

După cum am arătat deja, γνώμη – un termen preferat al Sfântului Maxim – nu denotă o lucrare a voinței, ci o dispoziție sau *habitus* al voinței, așa cum omul ca persoană și creatură căzută o poate stabili pentru sine. Din ea izvorăsc diversele lucrări ale voinței, însă în sine, este o reflecție ambiguă a capacității omului de autodeterminare. Sherwood a studiat în detaliu felul în care Sfântul Maxim utilizează acest termen și a descoperit o anumită dezvoltare a gândirii Sfântului Maxim în această privință.[265] De aceea nu este nevoie să luăm de la capăt munca lui valoroasă; ne vom mulțumi doar să evidențiem câteva lucruri care prezintă un interes deosebit în contextul studiului nostru.

Utilizarea lui γνώμη înainte de Sfântul Maxim

Mai întâi trebuie remarcat că termenul γνώμη, care la început a avut o utilizare foarte variată și un sens, mai degrabă general, de „părere"[266], „minte" etc., a căpătat un conținut teologic mai clar la unii dintre Sfinții Părinți ai Bisericii. Totuși, până la Sfântul Maxim acest termen nu avea încă o poziție dominantă și o utilizare fixată. Această dezvoltare se reflectă parțial chiar și în scrierile Sfântului Maxim, astfel încât sensul termenului apare mult mai clar în lucrările sale de mai târziu.[267] Să indicăm doar câteva dintre rădăcinile posibile ale înțelegerii acestui termen la Sfântul Maxim.[268]

---

[265] Vezi SHERWOOD, în ACW, pp. 58- 63.

[266] Întrebuințarea aceasta a termenului se găsește și la Sfântul Maxim, vezi, de ex., *Char* 1. 70-71, CSC, p. 76; cf. SHERWOOD, în ACW, p. 59.

[267] Acest lucru este însă adevărat în privința întregii sale terminologii voliționale și este, desigur, rezultatul contribuțiilor sale la dezbaterile despre una sau două voințe în Hristos.

[268] Cu privire la folosirea și frecvența termenului γνώμη la scriitorii creștini timpurii, sunt recunoscător Domnișoarei Hilda GRAEF, Oxford, care cu amabilitate mi-a pus la dispoziție studiile ei pentru lucrarea *Oxford Patristic Greek Lexicon*, permițându-mi să consult toate materialele ei pregătitoare. Vezi acum F.L. CROSS, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 317 f.

Sfântul Maxim însuşi spune că a găsit 28 de sensuri diferite ale termenului în textele biblice şi la Sfinţii Părinţi[269], dar tot acest material nu putea avea pentru el acelaşi grad de importanţă. Ambiguitatea caracteristică a cuvântului γνώμη se reflectă însă în operele câtorva scriitori creştini. Astfel, Sfântul Dionisie al Alexandriei pare să fi discutat deja dificultatea atribuirii unei „voinţe gnomice" lui Hristos – deşi se spune că unii dintre Sfinţii Părinţi au făcut-o – întrucât Hristos se află deasupra oricărei deliberări[270], iar după Didim cel Orb, păcatul la om se datorează lui γνώμη şi lucrărilor sale.[271] Termenul exprimă adesea consimţirea liberă a omului[272], dar aceasta implică, în acelaşi timp, o alegere între bine şi rău.[273] La un scriitor ca Teodoret din Cir, acest fapt nu duce la negarea unei γνώμη în Hristos[274], dar cel puţin la o afirmare a diferenţei dintre γνώμη la Hristos şi la fiinţele umane în general.[275] La Vasile din Seleucia, γνώμη înseamnă intenţie bună sau rea.[276] În sfârşit, mai trebuie remarcat că părerea lui Nestorie că ar exista o unire „gnomică" în Hristos şi, prin urmare, o voinţă gnomică, cu toate că nu există o unire de naturi, fusese respinsă de Pseudo-Leonţiu, cu argumentarea că ceea ce posedă γνώμη posedă şi „natura" şi că dacă există o „unire gnomică" în Hristos, cu atât mai mult trebuie să existe într-Însul o „unire de naturi".[277]

Nota de ambiguitate a lui γνώμη în concepţia Sfântului Maxim

Termenul γνώμη căpătase deja sensul unei intenţii umane şi relative şi o anumită ambiguitate în ceea ce priveşte înţelesul lui, atunci când Sfântul Maxim a început să-l folosească mult în scrierile sale. Totodată, este destul de clar că dezvoltarea şi transformarea prin care a trecut acest termen la Sfântul Maxim nu sunt atât de radicale, încât să credem că nu există o constanţă în utilizarea şi în înţelegerea lui.

---

[269] *Pyrrh*; PG 91, 312 C.

[270] Vezi *Interpret. in Luc.*; PG 10, 1593 C.

[271] *De trin.* 3. 10; PG 39, 857 C.

[272] Aşa şi la Sfântul Ioan Gură de aur, *In Matth., hom.* 76 (77), 4; PG 58, 699 şi *In Ep 1 ad Cor., hom.* 3.1; PG 61, 23 (aici mai apare cu sensul de „părere").

[273] Vezi Sfântul Chiril al Alexandrie, *De ador. et cult. in spir. et verit.* 6; PG 68, 456 D.

[274] Poate să indice acceptarea liberă a suferinţelor de către Hristos, vezi *In Zach.* 13; PG 81, 1949 A.

[275] Vezi *Interpret. Ep. Ad Rom.* 8; PG 82, 128 D.

[276] Vezi *Or.* 4; PG 85, 689 D, 68 D, 69 A, C şi 72 A.

[277] *Adv. Nestor.* I, 41; PG 86, 1501 A-C.

Cea mai evidentă schimbare este aceea raportată la Hristos, astfel încât, în timp ce Sfântul Maxim putea să atribuie termenul γνώμη (fără sensul de patimă) lui Hristos[278] în gândirea sa de început, în timpul disputelor hristologice asupra celor două voinţe, îl respinge, cu privire la Hristos, pentru că nesiguranţa şi ambiguitatea aparţin lui γνώμη ca atare, dar sunt în principiu excluse în Hristos.[279] În *Disputa cu Pyrrhus,* Sfântul Maxim consideră chiar o blasfemie a atribui o γνώμη lui Hristos, căci Hristos nu este niciodată „doar om" (ψιλὸς ἄνθρωπος), ci, ipostatic, este întotdeauna şi Dumnezeu.[280] Diferenţa dintre cele două poziţii nu este însă atât de mare pe cât ar părea, căci deja în *Expos. or. Dom.*, în care Sfântul Maxim recunoaşte o γνώμη în Hristos, o deosebeşte spunând că este fără patimă şi fără revoltă în relaţie cu natura umană (adică cu principiul şi cu scopul naturii umane) chiar de la început.[281] Termenul γνώμη în cazul lui Hristos denotă astfel un caracter al voinţei care este întotdeauna supus principiului raţional ce stă la baza naturii umane create, în pofida faptului că este caracteristic lui γνώμη la om să fie instabilă şi nesigură.[282] Şi de aici – ca să folosim terminologia maximiană de mai târziu – rezultă că ceea ce în afirmaţiile anterioare era numit γνώμη în legătură cu Hristos coincide, mai mult sau mai puţin, cu ceea ce Sfântul Maxim numeşte „voinţă naturală". Atunci când Sfântul Maxim atribuie o γνώμη lui Hristos, o face pentru a sublinia caracterul unic al acesteia în El.

De fapt, Sfântul Maxim pune constant în evidenţă caracterul ambiguu al lui γνώμη în fiinţele umane obişnuite. De aceea, cheia unei vieţi virtuoase în Hristos este pentru Sfântul Maxim, nu mai puţin în scrierile sale de început, întemeierea unei relaţii armonioase şi paşnice între γνώμη şi natura de care au parte toate fiinţele umane[283], căci tirania patimilor se exercită „gnomic”[284], şi o γνώμη păcătoasă sfărâmă întotdeauna unitatea naturii umane.[285] Aşadar, vom găsi întotdeauna la Sfântul Maxim o distincţie clară între γνώμη (şi „voinţa gnomică”), pe de o parte, şi natură (şi „voinţa naturală”), pe de altă parte. Însă acest lucru nu înseamnă că γνώμη trebuie definită în opoziţie cu natura (vezi mai jos).

---

[278] Vezi *OrDom*; CCSG 23, p. 34, părerea aceasta este repetată mai târziu în *ThPol* 7; PG 91, 80 A (pentru datarea acestui text, vezi SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 51). Despre problema aceasta, vezi LÉTHEL, *op. cit.*, p. 127 ff.

[279] Poziţia aceasta este reprezentată mai întâi indirect în *ThPol* 16; PG 91, 193 A. Opusculul acesta este tradus de LÉTHEL, *op. cit.*, p. 124, care îl consideră cheia înţelegerii mature a libertăţii voinţei lui Hristos.

[280] PG 91; 308 D-309 A.

[281] CCSG 23, p. 34.

[282] Ideea aceasta este prezentă şi în *ThPol* 7; PG 91, 80 A.

[283] Vezi, de ex., *OrDom*; CCSG 23, p. 55 şi p. 65 f., *Thal* 64; CCSG 22, p. 233 şi *Ep* 2; PG 91, 396 C şi 400 D-401 A; cf. *Thal* 6; CCSG 7, p. 69 şi *Ep* 14; PG 91, 533 B.

Γνώμη şi aspectul diferenţierii

Acest ultim punct este de un interes deosebit pentru studiul nostru. Căci de vreme ce natura (şi „voinţa naturală”) reprezintă aspectul unităţii – şi, prin urmare, un acord cu principiul naturii şi cu aspectul corespunzător al unificării –, în timp ce γνώμη reprezintă aspectul individualităţii şi al diferenţierii, opoziţia diametrală dintre natură şi γνώμη ar introduce aici, pentru prima dată, o întreagă evaluare negativă a aspectului diferenţierii în gândirea Sfântului Maxim. Pare însă destul de evident că o astfel de opoziţie *nu* a fost în intenţia Sfântului Maxim. Dorinţa lui de la început de a atribui o γνώμη (deşi cu totul lipsită de patimă) lui Hristos demonstrează acest lucru, pe când negarea de mai târziu a unei γνώμη în Hristos se datora probabil tot faptului că el Îl vedea pe Hristos întrupat nu numai ca pe o fiinţă umană între multe altele, ci ca Om, reprezentant al întregii umanităţi. Căci, după Sfântul Maxim, acelaşi Hristos este întotdeauna prezent în mod diferenţiat în virtuţile individuale ale credinciosului, aşa cum toate sunt create de la început printr-unul şi acelaşi Logos.

Ambiguitatea lui γνώμη este, desigur, o consecinţă a căderii. Este alcătuită din acte ale deliberării între bine şi rău, caracteristice omului căzut, din cauza necunoaşterii binelui adevărat şi pentru că alternativa răului este întotdeauna prezentă. Dar această ambiguitate nici nu exclude o relaţie pozitivă cu natura umană şi cu puterea de autodeterminare, care reprezintă demnitatea acestei naturi, nici nu duce la o evaluare cu totul negativă a actelor lui γνώμη. Acestea toate sunt expresii ale voinţei libere a omului, şi dacă sunt bine întrebuinţate, duc la bine şi la o viaţă virtuoasă.[286]

---

[284] *OrDom*; CCSG 23, p. 69.

[285] Vezi *ibid.*; CCSG 23, p. 65 (vezi CCSG 23, p. 37) şi *Ep* 2; PG 91, 396 D. Ar mai trebui să menţionez aici că eu (autorul) nu sunt de acord cu nici o identificare a lui γνώμη cu *liberum arbitrium* în sens general, discutată moderat de LARCHET, vezi *op. cit.* (în curs de apariţie), p. 69 ff.

[286] Cf. GAUTHIER, *art. cit.*, p. 80 ff., care a văzut relaţia pozitivă cu voinţa umană liberă, dar opune prea mult γνώμη naturii şi pare să ia aproape exclusiv în consideraţie actele

Sherwood a subliniat corect că, deşi γνώμη nu poate influenţa natura şi substanţa lucrurilor, ea este legată de acea mişcare care reprezintă un rezultat a naturii.[287] De aceea γνώμη se defineşte ca „mod al întrebuinţării facultăţii umane de a voi şi nu ca principiu al naturii".[288] Este un mod de viaţă[289], adică o dispoziţie *personală* şi *individuală* (διάθεσις)[290] sau *habitus* (ἕξις)[291], dobândită prin actele umane de decizie libere, deşi mereu în schimbare. Astfel, ea ţine de sfera existenţei personale (ὕπαρξις), deşi, în sine, se află într-o relaţie constantă cu sfera naturii (φύσις).[292]

Totuşi există şi o anumită fixitate a „modurilor" în raport cu natura, aceea că modurile au fost proiectate în acord cu natura.[293] Cu alte cuvinte există un plan dumnezeiesc care îşi aşteaptă împlinirea. Şi aceasta ţine tot de γνώμη ca „mod de întrebuinţare", fapt deosebit de bine prezentat în *Expos. or. Dom.*, unde Sfântul Maxim afirmă explicit că o γνώμη aflată în revoltă cauzează o revoltă interioară în natură, ca să spunem aşa.[294] Ţine de natura însăşi ca scopul ei să fie împlinit. Neîmplinirea nu afectează scopul în sine, dar autodeterminarea umană cu siguranţă că se dezbină împotriva ei înseşi.

Prin urmare omul este chemat întotdeauna să aibă nu numai o γνώμη care se înfrânează de la revoltă, ci şi o aplecare bună a voinţei (γνώμη).[295] Astfel, în *Char* Sfântul Maxim arată că un om virtuos este iubit de Dumnezeu ca unul care s-a apropiat strâns de Dumnezeu prin aplecarea voii sale, γνώμη, şi care îşi iubeşte semenii în acelaşi fel[296] şi mai mult decât atât, că numai cel care îl urmează pe Dumnezeu este bun, nu prin natura sa, aşa cum

---

negative de decizie ce emană din γνώμη. Discuţia aceasta este mult mai echilibrată la LARCHET, *op. cit.*, p. 69 ff.

[287] SHERWOOD, în ACW, p. 58.

[288] *Pyrrh*; PG 91, 308 D: τρόπος αὖσα χρήσεως, οὐ λόγος φύσεως.

[289] *Ibid.*; PG 91, 308 B.

[290] *Ep* 6; PG 91, 428 D.

[291] *ThPol* 1; PG 91, 17 C.

[292] Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 57 f.

[293] Vezi mai sus, cap. II, p. 109 şi n. 267. Există un „mod individual de folosire" la fiinţele umane şi un „mod comun de existenţă" al omenirii, dar „modul" individual ar trebui să fie în armonie cu „modul" comun, iar „modul" comun omenesc este chemat să împărtăşească împreună cu Hristos „modul divin" al existenţei sale. Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 35 f.

[294] CCSG 23, p. 55.

[295] Omul este chemat la „reformă gnomică", spune SHERWOOD, în ACW, p. 81.

[296] *Char* 1. 25; CSC, p. 58.

este Dumnezeu, ci prin actele lui γνώμη.[297] Tot aşa, în *Amb. lib.*, starea de mijloc a fiinţării bune (εὐ-εἶναι) se spune că se dobândeşte nu numai prin harul lui Dumnezeu, ci şi prin actele hotărârii voinţei (γνώμη).[298] Virturtea şi legătura omului cu binele întreg sunt strâns legate de sfera lui γνώμη.[299]

Funcţia lui γνώμη şi aspectul individualităţii şi diferenţierii, care se leagă de ea, sunt astfel departe de a fi considerate într-o perspectivă pur negativă. Şi aici, ca şi în alte părţi, Sfântul Maxim doreşte să accentueze ambele aspecte. Puterea de autodeterminare a omului trebuie să se manifeste la nivel personal şi „existenţial". Iar dacă se manifestă, ea trebuie în acelaşi timp să slujească scopului unirii superioare. Acest lucru este ilustrat foarte elocvent într-un pasaj din *Amb* 7, în care Sfântul Maxim arată că adevărata întemeiere în bine se dobândeşte în final numai prin depăşirea acestei γνώμη, o transcendenţă voluntară a autodeterminării umane condiţionate, care reprezintă, totodată, „împlinirea ei desăvârşită după capacitatea naturii sale".[300]

3. Stadii ale lucrării voliţionale

Am văzut cât de strâns se împletesc facultatea afectivă şi cea raţională ale sufletului uman în concepţia maximiană despre lucrarea voliţională a omului şi am mai văzut şi felul cum echilibrează el aspectul unităţii şi al unificării (voinţa naturală în relaţia ei cu principiul naturii umane) şi aspectul individualităţii şi al diferenţierii (voinţa gnomică şi împlinirea ei în faptele autodeterminării).[301] Îndreptându-ne acum atenţia spre diferitele stadii ale lucrării voliţionale (terminologia diferenţiată a voinţei umane), aşa cum le-a conceput Sfântul Maxim de-a lungul disputelor diotelite, vom putea observa cum sunt angrenate toate aceste elemente şi cum formează ele un întreg.[302]

---

[297] *Ibid.* 4. 90; p. 234.

[298] Vezi, de ex., *Ep* 1; PG 91, 364 A şi 365 B şi *Thal* 64; CCSG 22, p. 233 ff.

[299] Vezi, de ex., *Ep* 1; PG 91, 364 A şi 365 B şi *Thal* 64; CCSG 22, p. 233 ff.

[300] Sfântul Maxim numeşte această transcendenţă ἔκχωρεσις γνωμική, vezi PG 91, 1076 B; cf. SHERWOOD, în ACW, p. 59 şi, de asemenea, *The Earlier Ambigua*, p. 129. Vezi mai departe şi cap. VI: 10, p. 465-466 de mai jos.

[301] Vezi secţiunea 1, pp. 235-236 şi 238-239 de mai sus.

[302] GAUTHIER, *art. cit.*, pp. 71-82, a discutat şi sistematizat schema acestei terminologii. Ne vom baza într-o măsură mare pe prezentarea lui şi o vom critica în anumite puncte.

Aşadar, să analizăm diversele momente ale acestui proces uman al manifestării voinţei, aşa cum se întâlneşte în cea mai clară exprimare a sa în *Epistola către Marinus*, dar şi în alte părţi.[303]

Premisa care stă la baza tuturor stadiilor volitionale ulterioare este, după cum am arătat, *capacitatea* fundamentală *de manifestare a voinţei* (θέλησις) care, la Sfântul Maxim, reprezintă o expresie proeminentă a însuşirii de chip a naturii umane.[304] Omul este o făptură care voieşte şi care îşi exprimă întotdeauna natura în faptele voinţei. Această capacitate este, în acelaşi timp, o voinţă raţională şi vitală, care voieşte, evident, conform naturii şi raţiunii naturii. De aceea ea se mai numeşte şi „voinţă naturală" (θέλημα φυσικόν).[305]

Aşadar omul este făcut, chiar prin natura sa, să dorească şi să raţioneze. Există însă şi o altă dispoziţie, deosebită de cea a naturii, care călăuzeşte activitatea volitională a omului Şi aceasta este, aşa cum am văzut, dispoziţia personală sau *deprinderea* voinţei de a alege (γνώμη), care se dezvoltă prin manifestarea mereu actualizată a voinţei omului. Γνώμη reprezintă aspectul personal şi actualizat al capacităţii omului de autodeterminare. Ea nu se identifică cu alegerea, dar duce la alegere.[306] După Sfântul Maxim, toate actele voinţei presupun aceste două condiţii, una directă, a naturii, şi alta a *deprinderii* individuale.

Dorinţa

Punctul de plecare al voinţei actualizate este însă βούλησις, *dorinţa*, a cărei definiţie este deosebit de interesantă la Sfântul Maxim, întrucât ea demonstrează că Sfântul Maxim concepe sufletul uman ca pe o unitate, mai mult în sens stoic decât aristotelic. Aristotel considera βούλησις ca „voinţă raţională", diferită de „concupiscenţă", care este o dorinţă amestecată cu imaginaţia sensibilă (φαντασία)[307], dar Sfântul Maxim o defineşte exact ca „poftă a închipuirii".[308] Stoicii, care negau dihotomia fundamentală a omului, gândeau, dimpotrivă, că orice acţiune implică un element al imaginaţiei, deşi deosebeau acţiunea umană de consimţirea raţională (συγκατάθεσις).[309] Mai trebuie adăugat că la fel ca şi Nemesius – care se bazează în primul rând pe Aristotel, dar la care există şi o importantă influenţă stoică datorată atât lui Galen, cât şi lui Poseidoniu –, Sfântul Maxim nu consideră că imaginaţia ar fi în sine contrară raţiunii.[310] Acest lucru este important deoarece este vorba de una dintre expresiile poziţiei mediatoare a omului din gândirea Sfântului Maxim. Voinţa se relaţionează cu obiectul ei, care este *scopul* (τελός) actului de a voi, în timp ce alegerea (προαίρεσις) este asociată doar cu mijloacele de atingere a acestui scop.[311] De aceea, „dorinţa" este un concept care se apropie de γνώμη. Ea arată însăşi intenţia fiinţei umane făptuitoare.[312]

---

[303] Ordinea diferitelor etape poate fi construită prin studierea următoarelor texte: *ThPol* 1; PG 91, 12 C-16 C; 13 A; 16 B; 17 D-20 A; 21 D-24 A şi *Pyrrh*; PG 91, 293 BC. LARCHET, *op. cit.*, pp. 71 f. discută schema aceasta a etapelor într-un mod interesant, dar nu de necontestat.

[304] Vezi mai sus, sub 1, p. 209 f. Despre folosiea de către Sfântul Maxim a termenului θέλησις, vezi J. D. MADDEN, The Autenticity..., în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 61-79.

[305] Vezi *ThPol* 1; Pg 91, 12 D-13 A; cf. *ThPol* 26; 280 A.

[306] *ThPol* 1; PG 91, 17 C.

Cercetarea (ζήτησις)

Următorul stadiu al psihologiei actului voliţional uman la Sfântul Maxim este exprimat prin termenul *cercetare* (ζήτησις). Gauthier remarcă distincţia pe care o face Nemesius, urmând lui Aristotel, între o categorie mai generală de cercetare (ζήτησις), care include întrebări de genul, dacă soarele este mai mare decât pământul, şi deliberare (βούλευσις), care este direct legată de folosirea voinţei libere de către om şi conduce la o decizie practică.[313] El trage concluzia că atunci când introduce ζήτησις ca pe un stadiu într-o ordine *cronologică* – ce duce mai târziu la deliberare (βούλευσις) –, Sfântul Maxim înţelege greşit distincţia logică a lui Nemesius.[314]

---

[307] Cf. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, p. 463 f.

[308] *ThPol* 1; PG 91, 13 B.

[309] Cf. GAUTHIER, *art. cit.*, p. 64 ff.

[310] Pentru Nemesius, vezi însă DOMANSKY, *op. cit.*, p. 74 f., n. 1, unde este discutată ambiguitatea lui Nemesius în acest punct, dar concluzia pe care o trage este că elementul imaginativ aparţine mai degrabă sufletului iraţional.

[311] *ThPol* 1; PG 91, 13 C.

[312] Vezi, de ex., *Char* 3. 27; CSC, p. 156.

[313] Nemesius, *De nat hom.* 34; PG 40, 736 B- 737 A.

[314] GAUTHIER, *art. cit.*, p. 72.

Totuşi o astfel de explicaţie pare prea simplistă şi lipsită de putere de convingere când este vorba de un gânditor de tipul Sfântului Maxim. De fapt, poziţia lui Nemesius este foarte clară. Întrebarea este dacă Sfântul Maxim împleteşte „cercetarea" şi „deliberarea" aşa de strâns cum, evident, o face Nemesius sau Sfântul Maxim mai degrabă foloseşte terminologia lui Nemesius, dar o interpretează diferit. De fapt, în alte contexte, utilizarea termenului ζήτησις de către Sfântul Maxim sugerează a doua alternativă. În *Thal* 59, defineşte termenul ζήτησις dându-i un sens superior, ca mişcare afectivă simplă a minţii către ceva cunoscut.[315] Termenul cu greu ar putea fi identificat cu deliberarea de orice fel, căci el nu denotă nici o cântărire de alternative ca la Nemesius.

Pe de altă parte, etapa ζήτησις este mai degrabă a raţiunii decât a dorinţei, căci Sfântul Maxim leagă ζήτησις de partea raţională a sufletului[316], deşi – ca toate celelalte acte voliţionale ale omului – este purtată de dorinţă. Ζήτησις este cel mai bine descrisă ca *efort consistent* al facultăţii raţionale în general, atunci când este conştientă de scopul ei.[317] Dar ea îşi are, fireşte, locul în ordinea cronologică a actelor voliţionale, între dorinţa fundamentală (βούλησις) şi deliberare (βούλευσις), care caută mijloacele prin care să atingă scopul. Ζήτησις implică facultatea raţională care porneşte spre ţel, dar este totodată purtată de dorinţă.

Luarea la cunoştinţă (σκέψις) şi deliberarea

Într-un anume loc, Sfântul Maxim pare să indice că stadiul „examinării" duce direct la deliberare[318], dar în altă parte introduce între aceşti doi termeni un stadiu intermediar al luării la cunoştinţă (σκέψις).[319] Aici o altă distincţie logică a lui Nemesius – aceea dintre „luarea la cunoştinţă" a unor axiome matematice, să zicem, şi „deliberare", ca ţinând de deciziile practice ale voinţei[320] – s-a transformat într-o succesiune *cronologică*, iar Gauthier o explică în acelaşi fel în care a explicat termenul ζήτησις.[321]

---

[315] CCSG 22, p. 65.

[316] Vezi *Thal* 39; CCSG 7, p. 259.

[317] Vezi *Ep* 2; PG 91, 397 AB.

[318] *ThPol* 1; PG 91, 16B.

[319] Vezi *ibid.*; PG 91, 24 A şi *Pyrrh*; PG 91, 293 C.

[320] *De nat. hom.* 34; PG 40, 736 C – 737 A.

[321] GAUTHIER, *art. cit.*, p. 72.

Însă termenul σκέψις nu este prea mult folosit de Sfântul Maxim şi de aceea este greu de demonstrat că Sfântul Maxim pur şi simplu a înţeles greşit ceva ce preluase de la Nemesius. Este adevărat că întreaga scară a stadiilor pare să fie mai mult formală la Sfântul Maxim, care nu încearcă să-i explice elementele în detaliu. Totuşi pare îndoielnic ca o soluţie atât de simplă ca a lui Gauthier să fie acceptabilă. Sfântul Maxim spune explicit că obiectul „luării la cunoştinţă" este cel care a fost „căutat", iar obiectul „deliberării" este acela care a fost „luat la cunoştinţă" şi că nimeni nu deliberează fără a lua la cunoştinţă.[322] Întrucât am aflat că ζήτησις denotă o direcţie generală a puterii raţionale spre un ţel şi întrucât deliberarea se referă la mijloacele de a atinge acest ţel[323], nu este greu de presupus că Sfântul Maxim a introdus termenul σκέψις între ele pentru a descrie *o privire generală* în care mintea se angajează în căutarea acestor mijloace.

Prin urmare, următorul stadiu este cel al *deliberării* (βούλευσις sau βουλή). Este clară sursa acestui termen, la Aristotel şi la Nemesius.[324] Deliberarea se referă la *mijloacele* prin care poate fi atins binele dorit. Sfântul Maxim o numeşte „poftă căutătoare" (ὄρεξις ζητητική), adică o dorinţă mânată de căutarea ţelului dorit, care se petrece în minte.[325] Ea se ocupă cu cele ce pot fi realizate de fiinţele umane. Într-o analiză a ceea ce este şi a ceea ce nu este obiect al deliberării, Sfântul Maxim îl urmează îndeaproape pe Nemesius, în Cap. 34 din lucrarea sa *De natura hominis*.[326]

Judecata

Ca şi la *Aristotel*, deliberarea cu privire la mijloacele posibile duce la o judecată (κρίσις) asupra lor, care reprezintă stadiul următor al procesului. Judecata este de fapt un element stabil şi necesar, menţionat întotdeauna atunci când Sfântul Maxim discută diversele fapte ale facultăţii voliţionale.[327] Ea este şi o dovadă decisivă a capacităţii omului pentru acţiune adevărată și virtuoasă. Termenul se folosește probabil și pentru a indica *discernerea* gândurilor[328], care dă mărturie totodată de γνώμη pe care a dobândit-o omul. Greșelile de judecată apar din cauza unei atitudini greșite în general. Ea este în același timp o funcție strict rațională, iar κρίσις se apropie foarte mult de un termen similar διάκρισις (discernământ), care implică buna întrebuințare a aceleiași facultăți.[329]

---

[322] *ThPol* 1; PG 91, 24 A.

[323] *Ibid.*; PG 91, 17 A.

[324] GAUTHIER, *art. cit.*, pp. 59 şi 72, a demonstrat convingător linia aceasta de dependenţă.

[325] Vezi *ThPol* 1; PG 91, 16 B.

[326] Vezi *ibid.*; PG 91, 16 D – 17 B şi Nemesius, *De nat hom.*; PG 40, 737 A- 741 A. GAUTHIER nu a remarcat dependenţa Sfântului Maxim de Nemesius în acest punct.

[327] Vezi *ThPol* 1; PG 91, 13 A; 16 B; 20 A; 24 A şi *Pyrrh*; PG 91, 293 C.

În sfârșit, Gauthier a evidențiat corect corespondența strânsă dintre termenii judecată și *consimțire* (συγκατάθεσις)[330], pentru că judecata depinde în mare măsură de înclinația pe care o are omul spre diverse feluri de impresii și reprezentări. Am văzut însă mai devreme că Sfântul Maxim folosește termenul consimțire mai ales în context negativ, drept consimțire la îndemnuri și la patimi sezuale.[331]

Alegerea

Judecata duce acum – și la Sfântul Maxim, ca și la Aristotel – la alegere sau decizie (προαίρεσις), termen care rezumă totodată eforturile actului volițional personal.[332] Gauthier arată că la Aristotel alegerea nu este un act separat, ci, pur și simplu, întâlnirea dintre dorință și judecată.[333] Este așa și la Sfântul Maxim?

Răspunsul la această întrebare se leagă direct de problema lui ὁρμή, „poftă", care este următorul stadiu în sistemul Sfântului Maxim și pe care el însuși l-a introdus ca element separat. Ne vom ocupa acum de această problemă. Pentru moment, poate fi suficient să arătăm că, dacă Nemesius, ca și comentatorii lui Aristotel, prin insistența lui pe „alegere", ca împletire a judecăţii şi a dorinţei adăugate la ea, identifică mai mult sau mai puţin termenul aristotelic „alegere" cu termenul stoic „poftă" (ὁρμή), după cum înclină Gauthier să creadă[334], atunci se poate presupune că Sfântul Maxim face la fel, întrucât îl citează literal pe Nemesius în această problemă.[335] Mai mult, pentru a ilustra compusul judecăţii şi al dorinţei, se referă – exact aşa cum au făcut şi comentatorii lui Aristotel şi ai lui Nemesius – chiar la structura compusă din trup şi suflet a omului.[336] Şi totuşi, trebuie să ne întrebăm dacă această dependenţă de Nemesius nu ar trebui deosebită de problema lui ὁρμή.

---

[328] Vezi *Char* 2. 17; CSC, p. 98; cf. n. 1. CERESA-GASTALDO (*ibid.*, p. 99, n. 7) nu acceptă aici citirea din manuscris, ci intuiește că ar trebui ca în loc de κρίσις să citim χρῆσις. El se referă la posibilele efecte ale itacismului și la faptul că expresia χρῆσις τῶν νοημάτων este binecunoscută la Sfântul Maxim. Argumentul nu este însă întru totul convingător, deoarece combinația χρῆσις-παράχρησις pare să fie prea simplă pentru Sfântul Maxim și κρίσις este, evident, *lectio difficilior* a pasajului acestuia.

[329] Διάκρισις distinge între virtute și patimă (vezi 2. 26; CSC, p. 102; cf. 2. 67; p. 124 ff.) și este intim legată de nepătimire (ἀπάθεια), fiind socotit rod al acesteia (*ibid.* 2. 25; CSC, p. 102) sau ca ducând la aceasta (*ibid.* 4. 91; p. 234).

[330] GAUTHIER, *art. cit.*, p. 82.

[331] Vezi p. 236 de mai sus.

[332] Cf. GAUTHIER, *art. cit.*, p. 60 f.

[333] GAUTHIER, *loc. cit.*

Accentul lui Nemesius pe „apetenţă" (ὄρεξις), alături de „judecată" în efectuarea „alegerii" este considerat de Gauthier expresie a tendinţei de a combina προαίρεσις aristotelic cu ὁρμή stoic, prin care libertatea dorinţei se distinge de fapt de deliberarea raţională, care are ca rezultat judecata. Dar interesul Sfântului Maxim nu ar putea fi acelaşi. El este de acord cu Aristotel că există un element de apetenţă implicat deja în procesul dorinţei şi al deliberării şi nu face o distincţie tranşantă între judecată şi dorinţa adăugată ei pentru a forma „alegerea". Dar acest lucru nu înseamnă că Sfântul Maxim neglijează elementul dorinţei în raport cu „alegerea". Dimpotrivă, el consideră că marea ei importanţă este de la sine înţeleasă.

Acest lucru devine clar atunci când comparăm definiţia alegerii pe care o dă el cu definiţiile unor factori ca dorinţa şi deliberarea. Aşa cum am văzut, dorinţa este la el o „poftă a închipuirii" (ὄρεξις φανταστική)[337], iar deliberarea o „poftă a căutării" (ὄρεξις ζητητική),[338] la care Sfântul Maxim adaugă acum definiţia alegerii ca *„poftă deliberatoare"* (ὄρεξις βουλευτική).[339] Există o similitudine clară între aceste definiţii. Elementul apetenţei apare în toate. Toate sunt compuse din acest element şi din încă ceva. În cazul deliberării şi al alegerii, acest element secund are un caracter raţional. Ceea ce este unic la Sfântul Maxim în prezentarea termenului προαίρεσις este doar faptul că el mai oferă aici o explicaţie a acestui caracter compus, explicaţie pe care a preluat-o, evident, de la Nemesius.[340]

---

[334] *Ibid.* p. 69 ff.

[335] Vezi Nemesius, *De nat. hom.* 33; PG 40, 733 B- 736 A şi Sfântul Maxim, *ThPol* 1; PG 91, 16 BC; cf. GAUTHIER, *art. cit.*, p. 71, n. 67.

[336] *ThPol* 1; *loc. cit.*

[337] *Ibid.*;13 B.

[338] *Ibid.*; 16 B.

[339] *Ibid.*; 16 BC.

[340] προαίρεσις, considerat un compus din trei elemente: ὄρεξις, βουλή şi κρίσις, provine tot de la Nemesius.

Aşadar, concluzia este că Sfântul Maxim consideră *toate* actele majore ale facultății volitionale umane ca un fel de *dorință* şi că această idee se explică mai ales în raport cu „alegerea", întrucât „alegerea" este actul decisiv şi final al procesului de a voi. Prin urmare, se poate spune că Sfântul Maxim îl urmează mai îndeaproape pe Aristotel decât pe Nemesius, căci el nu simte nevoia de a adăuga un element special al dorinței în raport cu alegerea, dar acest lucru trebuie văzut aşa numai pentru că el pune accent pe acest element al dorinței de-a lungul întregului proces al actului voliţional. Şi pentru că „alegerea" rezumă acest proces până la punctul în care se naşte fapta, putem adăuga că termenul „alegere" se apropie, aşadar, foarte mult de γνώμη. Într-un mod concret şi rezumativ, el exprimă intenția omului[341], mişcându-l în sfera faptei, fie către bine, fie către opusul lui.[342]

Impulsul decisiv

Dar dacă această soluție este corectă, adăugarea de către Sfântul Maxim a termenului *poftă* sau, mai bine spus, *impuls*, efort (ὁρμή)[343] ca următorul pas al scării – pe care Gauthier o vede ca o altă neînțelegere din partea Sfântului Maxim a lui Nemesius[344] – trebuie să aibă o altă explicație. Gauthier crede că Sfântul Maxim consideră acest termen ca pe un echivalent al deciziei, aproape identic cu alegerea. Oare este adevărat?

Şi aici, ca şi în cazul lui ζήτησις, trebuie să găsim soluția printr-o analiză generală a utilizării acestui termen la Sfântul Maxim.[345] Pare probabil că ὁρμή apare în scrierile Sfântului Maxim ca un cuvânt cu totul *neutru.* Căci deşi Sfântul Maxim ştie, evident, că este un termen stoic, îl foloseşte diferit în diverse ocazii. Astfel, în *Char* 2. 56 (*A doua sută a capetelor despre dragoste* 56), foloseşte triada stoică imaginaţie, poftă şi consimţire[346], dar exact în ordinea menționată aici şi nu în ordinea imaginaţie, consimţire, poftă, despre care Gauthier demonstrează că este mai cu adevărat stoică.[347] În ordinea Sfântului Maxim, imaginația şi pofta sunt foarte strâns legate între ele, şi în acest text anume ὁρμή nu este înţeleasă ca expresie a voinţei libere a omului. Expresia denotă un *impuls* la care mintea trebuie să consimtă înainte de a exista vreo decizie.[348]

---

[341] Vezi *Char* 1. 25; CSC, p. 58 şi 1. 69; p. 74.

[342] Vezi *ibid.*, 2. 32-33; p. 108; cf. 3. 93; p. 180.

[343] *ThPol* 1; PG 91, 20 A – 24 A şi *Pyrrh*; PG 91, 293 C.

[344] GAUTHIER, *art. cit.*, p. 72 f.

[345] GAUTHIER, *art. cit.*, p. 71 f., n. 68, a întocmit un astfel de studiu, dar şi-a descoperit propriile sugestii confirmate.

[346] CSC, p. 120.

[347] GAUTHIER, *art. cit.*, p. 65, n. 53.

Pe de altă parte însă, Sfântul Maxim afirmă, în alte texte, că omul poate să-şi manifeste „un impuls autodeterminativ" (αὐθαίρετος ὁρμή), deşi acest impuls nu se identifică cu elementul particular al alegerii, ci mai degrabă cu „voinţa gnomică" în general.[349] În sfârşit, termenul ὁρμή este utilizat în legătură cu „voinţa naturală" şi atunci când se depăşeşte pe sine în Hristos[350], şi atunci când se manifestă în fiinţele umane obişnuite.[351]

Ce este atunci ὁρμή în scrierile Sfântului Maxim şi ce înseamnă ea, atunci când Sfântul o introduce ca pe un stadiu nou în procesul voliţional imediat după „alegere"? Ὁρμή pare să fie asociată, în primul rând, cu un alt termen neutru la Sfântul Maxim, *mişcare* (κίνησις), care adesea exprimă totalitatea procesului voliţional, de la dorinţă la acţiunea practică.[352] Şi în acest context pare să fie nu mai puţin legat de acţiune.[353] Este o activitate orientată spre exterior, care se îndreaptă spre scopul ei, „însăşi fapta împlinită". Şi atunci când este introdusă ca stadiu particular pare să aibă aceleaşi caracteristici.

Sfântul Maxim spune explicit, în acest context, că el consideră προαίρεσις ca finalizare a procesului voliţional în sine, proces care este el însuşi atât o mişcare activă, cât şi raţională către o ţintă. Pentru a atinge această ţintă, trebuie însă ca alegerea să se asocieze cu „dorinţa" (ὁρμή) şi cu „folosirea" (χρῆσις).[354] După Sfântul Maxim, elementul fundamental al dorinţei, care poate fi implicat în înţelesul termenului, este necesar pentru realizarea deciziei în *acţiunea practică*, dar are, în acelaşi timp, corespondentul lui la toate stadiile precedente ale dorinţei, deliberării şi alegerii. Ceea ce duce la faptă este o προαιρετικὴ ὁρμή.[355]

---

[348] GAUHTIER însuşi a observat că la Sfântul Maxim ὁρμή este adesea înlocuită de πάθος, vezi *art. cit.*, p. 90, n. 136.

[349] Vezi *ThPol* 16; PG 91, 192 BC şi 14; 153 AB.

[350] *ThPol* 3; PG 91, 48 C.

[351] *ThPol* 26; PG 91, 280 A.

[352] *ThPol* 14; PG 91, 153AB.

[353] Vezi *Thal* 54; CCSG 7, p. 461.

[354] Vezi *ThPol* 1; PG 91, 21 D.

[355] *Amb* 10; PG 91, 1136 A. La fel ca Nemesius (*De nat. hom.* 12; PG 40, 660 B), Sfântul Maxim este liber să considere aceste ὁρμαί ca ţinând de domeniul intelectului.

Acțiunea

Si astfel am ajuns la stadiul final al activității voliționale, *folosirea* (χρῆσις). Acest termen nu este cunoscut nici în analiza aristotelică, nici în cea stoică a procesului volițional. Gauthier a făcut totuși referire la rolul pe care l-a avut ideea unei folosiri a închipuirilor și a noțiunilor la Epictet, dar mai ales la ideea variată și largă a Sfântului Maxim a unei „folosiri", fie a gândurilor, fie a lucrurilor sau a facultăților noastre trupești sau psihice.[356] În final ajunge la concluzia că Sfântul Maxim se gândește tocmai la o *folosire a lucrurilor*, ceea ce înseamnă că el se referă prin termenul „folosire", pur și simplu, la acțiunea însăși.[357] Această concluzie este, evident, întru totul convingătoare. Ceea ce am spus aici despre ὁρμή ca impuls spre acțiune – contrar lui Gauthier – o întărește concluzia de mai sus.

Sfântul Maxim își sfârșește astfel analiza actelor umane ale voirii printr-o referință la acțiunea însăși, acțiune care, pentru pregătirea ei, a implicat facultățile psihice ale omului, atât dorința, cât și capacitatea lui rațională, și acum implică și trupul. Insistența constantă a Sfântului Maxim pe conlucrarea diverselor elemente ale complexului structurii umane se confirmă din nou.

4. Căderea și restaurarea voinței umane

După Sfântul Maxim, căderea omului a fost cauzată și de ispita diavolului și de acceptarea liberă a ispitirii de către om.[358] Omul și-a pervertit capacitatea naturală pentru adevăr și plăcere dumnezeiască într-o desfătare a plăcerii senzuale, într-un interes pentru țelurile temporare, trecătoare, pentru că a căzut pradă iubirii de sine, s-a întors către satisfacerea egoistă de sine și a preferat adevăratei cunoașteri neștiința Cauzei și a Finalității sale divine. Aceasta este imaginea generală pe care o prezintă Sfântul Maxim în diferite ocazii, atunci când se ocupă de nașterea păcatului prin căderea omului.[359] Reiese clar că voința umană se află la rădăcina vieții pătimașe. Omul este vinovat de propria cădere, care s-a întâmplat din cauza relei întrebuințări a capacității sale de autodeterminare. Am văzut că, după Sfântul Maxim, autodeterminarea în sine este, în natura omului, un bun creat, semn al chipului divin dintr-însul și astfel, indestructibilă în sine.[360] Principiul naturii nu este afectat de păcat și, prin urmare, „voința naturală" nu dispare niciodată, căci ea se raportează pozitiv la acest principiu.

---

[356] GAUTHIER, *art. cit.*, pp. 74-76 cu referințe.

[357] *Ibid.*, p. 76.

[358] Cf. cap. III: B, 2; p. 175 ff. de mai sus.

[359] Vezi cap III: B de mai sus.

Prin cădere s-a produs o *pervertire* a capacității omului de autodeterminare – nu o desființare a ei –, pervertire care îl predispune pe om la reaua întrebuințare constantă și chiar la o nouă judecată greșită. Cu alte cuvinte, formează în om o dispoziție păcătoasă a voinței (γνώμη). Aceasta, la rândul ei, afectează natura în măsura în care este rău întrebuințată, și numai prin Întruparea lui Hristos structura compusă a omului este din nou eliberată din robia ei, iar capacitățile voliționale ale omului pot fi liber întrebuințate într-o γνώμη convertită. Așadar, la sfârșitul acestui capitol, mai trebuie adăugate câteva cuvinte despre concepția Sfântului Maxim cu privire la voința umană, în special cu privire la γνώμη în raport cu căderea și cu restaurarea omului.

Voința individuală în căderea și în restaurarea omului

Într-una din scrierile sale de început, *Ep* 2, Sfântul Maxim își exprimă deja foarte clar poziția în această privință.[361] El arată și aici, ca și în alte părți, că întreaga dramă a destinului uman se centrează în jurul problemei *întrebuințării* capacității omului de autodeterminare. Roadele catastrofice ale păcatului îi sunt oferite atunci când acceptă *liber* această rea întrebuințare, iar darurile harului le primește atunci când se întoarce *liber* către Dumnezeu. Ispitei diavolului, la care voința omului consimte în cădere, îi corespunde persuasiunea Iubirii dumnezeiești, singura care îl poate conduce pe om înapoi, la armonia cu principiul naturii.[362]

La Sfântul Maxim, păcatul nu aparține naturii umane, ci hotărârii voinței (γνώμη), căci ea este întotdeauna expresia întrebuințării de către om a facultății sale autodeterminative.[363] Și, prin urmare, din cauza ei căderea l-a despărțit pe om de Dumnezeu.[364] Dar pentru că γνώμη are întotdeauna un caracter individual, această despărţire se manifestă de îndată şi în relaţiile interumane. O atenţie, şi prin urmare şi o voinţă, care se îndreaptă spre lumea simţurilor, este în ea însăşi fragmentată de varietatea impresiilor cauzată de diversitatea acestei lumi. Astfel, γνώμη căzută *sfărâmă*, ca să spunem aşa, *natura umană comună*, întrucât ea îi dezbină pe oameni din cauza părerilor şi închipuirilor lor diferite, care iarăşi, instigă acţiuni contrare.[365] Iar această dezbinare este, totodată, prin γνώμη, o revoltă în natura însăşi, pentru că nu are *nici o consistenţă* în arătarea sa.[366] Tot aşa, tirania patimilor se exercită „gnomic".[367]

---

[360] Vezi pp. 233 f. de mai sus.

[361] Modificări ulterioare vizează terminologia, dar nu conținutul.

[362] PG 91, 396 CD.

[363] Vezi, de ex., *ThPol* 16; PG 91, 192 A.

[364] *Ep* 2; PG 91, 396 D. cf. LARCHET, *op. cit.*, p. 105 f.

În legătură cu restaurarea omului prin sfinţire şi îndumnezeire, se poate observa un accent corespunzător pe rolul lui γνώμη. Unitatea corespunde diviziunii. Individualitatea libertăţii umane a hotărârii voinţei (γνώμη) se împlineşte într-o *legătură liberă cu un scop comun.* În primele sale scrieri, accentul Sfântului Maxim pe unitatea voinţei, în acest sens, a fost prezentat într-un mod insistent, lăsându-se impresia că ar argumenta în favoarea ideii că voinţa umană ar trebui, la sfârşit, să fie cu totul înghiţită de voinţa divină. O analiză a ideilor sale sub acest aspect arată însă, de exemplu în *Ep* 2, că nu a avut niciodată această intenţie.

Unificarea voinţei

În *Ep* 2 – într-un pasaj[368] pe care Sherwood îl prezintă ca exemplu de text ce conţine dificultăţi terminologice de început ale Sfântului Maxim[369] – accentul major se pune de fapt pe unificarea voinţei, pe temeiul unicei naturi umane comune. Toţi oamenii sunt părtaşi aceleiaşi naturi şi aceleiaşi minţi care se mişcă după principiul acestei naturi. După cum ar spune Sfântul Maxim, ea nu poate să fie despărţită nici de Dumnezeu – către care se orientează natura umană pentru a-şi afla acolo repaosul ei ipostatic – nici de alţi oameni, cu care împărtăşeşte această chemare şi orientare. Concluzia este că există *un principiu uman comun al naturii*, la care oamenii îşi pot da liber *consimţământul*. Acest lucru este demonstrat clar de faptul că atunci când Sfântul Maxim spune aici că oamenii „pot avea o singură γνώμη şi o singură voință cu Dumnezeu și unul cu altul" (formulare care poate ea însăși cauza neînțelegeri), și el introduce această afirmație prin comparația „așa cum au o singură natură".[370]

---

[365] *Ibid.*

[366] *OrDom*; CCSG 23, p. 55.

[367] *Ibid.*; p. 69.

[368] PG 91, 396 C.

[369] Vezi SHERWOOD, în ACW, p. 7 f.

Așadar, este foarte îndoielnic dacă Sfântul Maxim a intenționat vreodată să spună că există doar o singură voință în lucrare. Comparația cu „natura" arată mai degrabă că el crede într-o *conlucrare a voințelor după principiul naturii,* care indică scopul divin al omului. Căci dacă am argumenta că Sfântul Maxim vorbește aici într-un fel „monotelit", ar trebui să tragem și concluzia că face acest lucru pe baza unor premise monofizite! Este vorba, mai degrabă, de o armonie a voințelor – și de o viață în armonie cu principiul naturii umane orientat spre Dumnezeu – și nu de o dispariție sau de o anihilare a voinței umane. O γνώμη pătimașă dezbină și este dezbinată în ea însăși; o γνώμη restaurată este atât de intim legată de principiul naturii, încât de abia se distinge de ceea ce numește Sfântul Maxim „voință naturală". Iar „voința naturală" este, la rândul ei, o expresie a însușirii de chip a omului; ea implică legătura cu voința divină.

Pasajul din *Ep* 2 are însă un corespondent cam din aceeași perioadă în *Amb* 7[371], pe care Sfântul Maxim a trebuit să îl explice el însuși, mai târziu, apărându-se de neînțelegeri.[372] Aici vorbește deschis despre „o energie a lui Dumnezeu și a celor vrednici de Dumnezeu sau, mai bine spus, numai a lui Dumnezeu", dar chiar și aici tonul monoenergetic este în cele din urmă accidental. Căci ceea ce vrea Sfântul Maxim să sublinieze este că îndumnezeirea nu reprezintă rodul lucrării omului, ci al lucrării lui Dumnezeu. Omul poate numai – voluntar – să o primească. El vorbește despre rolul voinței în acest proces ca o „depășire voluntară" și afirmă clar că nu elimină voința liberă. Există o *perihoreză* divină în cei care sunt sfinți, dar își are corespondentul ei într-o *consimțire umană la acest proces.* Omul, ca să spunem așa, lasă să se săvârșească.

Modul în care Sfântul Maxim sublinia puterea și energia divină în acest context a fost din nou supus neînțelegerilor, pe care adversarii săi monoteliți doreau evident să le folosească în favoarea lor. Și astfel, a trebuit să se apere singur, într-un pasaj în care arată clar că vorbea despre „starea viitoare a sfinților" și că și-a concentrat atenția pe lucrarea îndumnezeitoare a lui Dumnezeu. El continuă să arate că ar fi greșit să se spună că puterea de îndumnezeire este inerentă naturii umane sau acțiunii ei și astfel este evident că această putere aparține numai a lui Dumnezeu.[373] Și încheie spunând: „Prin urmare, nu am înlăturat lucrarea naturală a celor ce vor pătimi aceasta (îndumnezeirea)..., ci am arătat că doar puterea suprasubstanțială este lucrătoare în îndumnezeire..."[374]

---

[370] *Ep* 2; *loc. cit.* Pentru o discuție constructivă despre poziția Sfântului Maxim față de conflictul legat de monotelism, vezi FARREL, *op. cit.*, pp. 155- 190.

[371] PG 91, 1076 C.

[372] Vezi *ThPol* 1, 33 A- 36 A.

Prin urmare, poziția Sfântului Maxim raportată la unificarea voințelor este clară: activitatea „gnomică" umană trebuie îndreptată spre ceea ce este comun tuturor oamenilor, λόγος φύσεως. Urmând această direcție, voința omului se subordonează voinței divine, iar în îndumnezeire, întreaga ei lucrare se concentrează pe acceptarea liberă – o „lăsare" – ca această îndumnezeire să se săvârșească. Scopul autodeterminării naturii umane este acela de a duce la relația transformatoare cu Dumnezeu, și de aceea „depășirea voluntară" nu reprezintă o anihilare a voinței umane, ci singura ei împlinire adevărată.

Aspectul individualității își află astfel la sfârșit scopul său propriu într-o unificare care armonizează intențiile lui Dumnezeu și ale omului, și ale ființelor umane între ele, la o măsură care este posibilă numai prin împlinirea desăvârșită a viziunii calcedoniene a Sfântului Maxim.[375]

---

[373] *Ibid.* 1, 33 C.

[374] PG 91, 33 CD; cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, pp. 128 ff. și 135 f., unde se găsește traducerea folosită de autor.

[375] În cap. VI: 10 și 11 perspectiva aceasta va fi elaborată mai detaliat.

CAPITOLUL AL V-LEA

Restabilirea microcosmosului

A. Dezintegrarea prin patimi

Am văzut că Sfântul Maxim urmează tradiția filozofică și creștină larg răspândită, după care omul, compus din trup și suflet, formează un microcosmos ce reflectă în alcătuirea lui lumea creată, primind astfel, mai departe, chemarea de a fi mediator între toate cele ce sunt despărțite și dezbinate. Am mai văzut și cum, în gândirea Sfântului Maxim, căderea l-a împiedicat pe om să-și împlinească această misiune. Omul și-a întors atenția de la principiul propriei naturi, de la propriul său centru integrator și a ales să urmeze plăcerea simțurilor în locul adevăratei sale plăceri duhovnicești. Așa a și căzut pradă mulțimii de patimi, care stârnesc părțile pătimitoare ale sufletului, inspiră gânduri rele și îi tulbură mintea.

Omul reflectă încă lumea din jurul său, dar acum într-un fel dezordonat. Se petrece o dezintegrare în omul microcosmos, care poate fi oprită numai prin însușirea noii sale libertăți în Hristos și printr-o asimilare activă în Hristos prin virtuți. Vom studia acum acest proces dublu, mai întâi de dezintegrare și apoi de restaurare, care implică adevărata restabilire a microcosmosului, așa cum este prezentată în scrierile Sfântului Maxim. Și vom vedea cum aspectul diferențierii, care în antropologia Sfântului Maxim este reprezentat prin ideea că omul, ca microcosmos, reflectă varietatea lumii create, poate fi aplicat atât *negativ*, adică în raport cu efectul dezintegrator al diverselor patimi și păcate, cât și *pozitiv*, adică în raport cu efectul reintegrator al unei vieți ascetice (prin urmarea lui Hristos), în care virtuțile abundă în varietatea și în diversitatea lor. Vom mai vedea și cum prima dintre aceste utilizări se poate rezuma în principiul iubirii de sine, iar cea de a doua, în principiul corespunzător al dragostei.

1. Iubirea de sine – maica păcatelor şi a patimilor

În scrierile Sfântului Maxim, locul iubirii de sine (φιλαυτία) în raport cu patimile este aproape similar cu cel al dragostei (ἀγάπη), în relaţie cu virtuţile. Iubirea de sine oferă o descriere sumară a unei atitudini generale care îşi găseşte expresia în toate patimile. Dar totodată, cel puţin în unele cazuri, ea este considerată şi *una* dintre patimi, baza sau vârful tuturor. Locul dragostei diferă de cel al iubirii de sine în aceea că dragostea nu este considerată niciodată cea dintâi dintre virtuţi, ci mai degrabă culminarea lor. Cu toate acestea, ca expresii fundamentale a două atitudini opuse ale omului, iubirea de sine şi dragostea îşi corespund una alteia. De fapt corespondenţa celor doi termeni arată că, în vreme ce dragostea este în acord cu scopul vieţii omului, iubirea de sine, corespondentul ei negativ, reprezintă, după părerea Sfântului Maxim, un eşec în recunoaşterea acestui adevăr, şi astfel o rea întrebuinţare a capacităţii naturale a omului de a afla ce este mai bine pentru el. Dragostea implică o relaţie adevărată cu Dumnezeu şi cu scopul şi cu principiul omului, relaţie ce serveşte funcţiei lui de mediator şi coordonează microcosmosul uman; iar iubirea de sine este pervertirea acesteia, ea este sursa tiraniei patimilor şi a dezordinii umane.

În diferite ocazii, Sfântul Maxim prezintă definiţii diverse şi distincte ale iubirii de sine, mai ales în relaţia ei cu alte patimi. În mare parte, le întâlnim în *Cent. de Char* (şi în *Quest. ad. Thal.)*, unde preocuparea Sfântului Maxim cu problemele de *viaţă practică* predomină adesea. Astfel aflăm că iubirea de sine este „maica patimilor"[1], sau „maica păcatelor"[2], sau „obârşia tuturor patimilor"[3] şi cel ce este plin de iubirea de sine are de fapt toate patimile.[4] Aceste definiţii nu mai lasă nici o urmă de îndoială cu privire la locul iubirii de sine în sistemul de gândire al Sfântului Maxim, chiar dacă este adevărat că la toţi Sfinţii Părinţi problema referitoare la „maica tuturor păcatelor" are răspunsuri diferite în contexte diferite şi că în general există o tendinţă de a da prioritate păcatului de care se ocupă în acel moment.[5] Această definiţie formală se confirmă însă la Sfântul Maxim printr-o ierarhie elaborată a patimilor, în care iubirea de sine formează baza. Cea mai clară expresie a acesteia o întâlnim în Prologul scrierii *Quest.ad.Thal.*, dar schema generală se regăsește și în altă parte.

---

[1] *Char* 2. 8; CSC, p. 92.

[2] *Ibid.* 2. 59; p. 122.

[3] *Ibid.* 3. 57; p. 170. Pentru lupta împotriva patimilor, vezi W. VÖLKER, *Maximus Confessor*, pp. 174-190.

[4] *Ibid.* 3. 8; p. 146.

[5] „En somme, une maternité très dispute", vezi HAUSHERR, *Philauthie*, p. 64.

Așadar, putem vedea cum iubirea de sine dă naștere la încă două sau trei patimi fundamentale, din care se dezvoltă toate celelalte. Prima odraslă a iubirii de sine este fie iubirea de arginți, fie slava deșartă[6] sau o triadă de *lăcomie, iubire de arginți* și *slavă deșartă,* toate fiind expresii ale concupiscenței (ἐπιθυμία)[7], sau lăcomia, mândria și slava deșartă.[8] Prima dintre triade generează în *Char* 3. 56 un catalog ce include încă nouă păcate[9], iar în Prologul la *Quest.ad.Thal.*, Sfântul Maxim ajunge la o sistematizare care include douăzeci și șapte de păcate cauzate de căutarea plăcerii (ἡδονή), douăzeci și patru de păcate cauzate de încercarea de a fugi de durere (ὀδύνη) și șase păcate cauzate de combinarea acestor două dorințe.[10] Ne vom întoarce la problemele pe care le pun acestea și alte ierarhii de patimi din scrierile Sfântului Maxim și la raportul lor cu sistemul clasic de opt sau șapte patimi cardinale[11], dar, pentru moment, este suficient să tragem concluzia că, după părerea Sfântului Maxim, nu există patimă care să nu-și aibă, până la urmă, obârșia în patima și păcatul fundamental al iubirii de sine.

Locul iubirii de sine în teologia predecesorilor Sfântului Maxim

Poziția dominantă dată iubirii de sine este frapantă. Frecvența cu care acest concept apare la Sfântul Maxim este de fapt originală. Pe bună dreptate Hausherr și-a numit studiul despre teologia ascetică a Sfântului Maxim *Philautie*, căci termenul aparține Sfântului Maxim mai mult decât oricăruia dintre Părinții de dinaintea sa. Se pune întrebarea dacă originalitatea Sfântului Maxim în această privință este totală sau dacă a primit inspirație de la alții și dacă da, de la cine. Răspunsul la această întrebare este dat în mare parte de Hausherr, pe ale cărui rezultate ne vom baza, deși mai trebuie adăugate câteva referiri suplimentare și aspecte sistematice.[12]

---

[6] *Char* 3. 7; CSC, p. 146.

[7] *Ibid.* 2. 59; p. 122 și 3. 56; p. 170.

[8] *Thal, Prol.*, CCSG 7, p. 33.

[9] CSC, p. 170.

[10] CCSG 7, p. 33.

[11] Vezi secțiunea 2.

[12] Vezi HAUSHER, *op. cit.*, pp. 11-42.

Vom începe cu Evagrie şi cu tradiţia evagriană.[13] Căci într-un text atribuit Sfântului Nil, dar posibil să fie chiar al lui Evagrie, aflat în versiuni diferite în două manuscrise pariziene, apare explicit ideea iubirii de sine ca *obârşie a tuturor păcatelor*. Aici aflăm că iubirea de sine este primul dintre gândurile ispititoare (λογισμόι) şi că cele opt patimi ale ierarhiei evagriene se fundamentează pe ea.[14] Acest pasaj putea foarte bine să slujească drept punct de plecare Sfântului Maxim, care a folosit considerabil textele evagriene în teologia sa ascetică. Însă problema este că el pare să fie izolat chiar în scrierile lui Evagrie. Ideea nu este dezvoltată mai mult în scrierile lui. În plus, şi tradiţia evagriană este limitată în această privinţă. Ierarhia celor opt patimi, element dominant atât la Sfântul Nil, cât şi la Sfântul Ioan Casian, nu este asociată acolo cu afirmaţii despre iubirea de sine ca fundament al lor.[15] Presupunerea că Evagrie este totuşi cel care l-a inspirat pe Sfântul Maxim se susţine însă, într-o anumită măsură, printr-o exclamaţie a lui Evagrie în care iubirea de sine apare ca răul universal al urii.[16]

Însă Evagrie cu siguranţă că nu este cu totul izolat, căci înainte de el a existat deja un anumit accent pe importanţa iubirii de sine, mai ales în tradiţia alexandrină. Acest lucru apare clar la Sfântul Clement al Alexandriei, care exprimă direct ideea că iubirea de sine (φιλαυτία) este întotdeauna cauza tuturor patimilor[17], expresie care, la rândul ei, apare aproape literal la Platon, însă cu diferența că Platon folosește expresia εαυτου φιλια în loc de φιλαυτία.[18] Insistența pe efectul dezastruos al iubirii de sine a omului își are probabil originea la Platon. Tot pe baza acestei influențe platonice, conceptul iubirii de sine joacă un rol important la Filon. Și aici putea Sfântul Clement să-și găsească suport.

---

[13] În această teză, termenul „tradiţie evagriană" se restrânge la acei scriitori ascetici, care au fost influenţaţi direct de prezentările evagriene sistematice ale experienţelor practice ale Părinţilor din pustiu: Paladie, Sfinţii Nil, Casian şi la autorii unor scrieri ca *Tractatus ad eumdem Eulogium* (PG 79, 1140 B-1144 D) şi compilaţia *De octo vitiosis cogitationibus* (PG 79, 1436-1464). Tradiţia evagriană siriană este lăsată la o parte, pentru că nu prezintă interes în relaţie cu Sfântul Maxim şi, din motive similare, nici influenţa evagriană mai largă în spaţiul vorbitor de limbă greacă. Despre Evagrie şi influenţa lui în general, vezi mai ales A. şi C. GUILLAMONT, *art.* „Évagre le Pontique", DSp. 4 (1961), coll. 1731-1744 şi HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplative*, Paris 1960.

[14] Vezi aceste texte din *Par. Gr.* 913 (nr. 53) şi *Par. Gr.* 3098 (nr. 10), în MUYLDERMANS, „Note additionelle à: Evagriana", Mus 44 (1931), pp. 379 şi 382. HAUSHERR, *Philautie*, p. 39, a remarcat acest text, dar nu i-a acordat importanţa pe care o merită. - Contextul afirmaţiei lui Evagrie este posibil să fie oferit de Sextus în *Enchiridion* 138: ἐκ φιλαυτίας ἀδικία φυεται. Pentru afirmaţia aceasta şi posibila relaţie dintre Sextus şi Evagrie, vezi H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus* (TSt, N.S. 5), Cambridge 1959, pp. 28 şi 161 f.

[15] Singura referinţă poate fi dată cu privire la învăţătura Sfântului Ioan Casian despre cele trei izvoare ale gândurilor omeneşti: Dumnezeu, demonul şi omul însuşi. Dar alipirea iniţială la patimi provine de la demon. Vezi *Coll.* 1. 19; PICHÉRY, pp. 99-101.

[16] *Sent. alph.* 25; PG 40, 1269 B: Ω ἄπο τῆς φιλαυτίας τῆς πάντα μισούσης. Forma metrică a acestei propoziţii, care este plasată chiar la sfârşitul scrierii *Sent. alph.*, întrucât începe cu litera Ω, poate fi o indicaţie a faptului că Evagrie a luat-o din altă parte. – Sfântul Ioan Damaschinul a citat-o în *Sacra parallela*, Φ, 13; PG 96, 420 D.

Cel puțin este clar că Filon dă iubirii de sine locul central între păcate,[19] deși nu afirmă explicit că ea este rădăcina a tot răul omenesc. El prezintă iubirea de sine ca patimă de moarte sau greu de vindecat[20] și o numește păcat mare, căruia i se opune cucernicia adevărată.[21] Filon consideră că zidirea turnului Babel este o expresie a iubirii de sine.[22] Deși Filon nu o spune explicit, suntem totuși înclinați să dăm dreptate concluziei lui Hausherr că el de fapt consideră iubirea de sine (φιλαυτία) origine a patimilor.[23] Filon putea chiar să-l influențeze direct în această privință pe Sfântul Maxim. Avem cel puțin un indiciu indirect care ne îndreaptă în această direcție, acela că în *Loci communes*, atribuită Sfântului Maxim, este citată o afirmație a lui Filon în care iubirea de sine este numită patimă mare.[24]

Așadar, Sfântul Maxim a avut sprijinul unora dintre predecesorii săi atunci când a atribuit un rol atât de important iubirii de sine. Alte câteva referințe vor demonstra că acest suport nu s-a limitat la tradiția alexandrină și la moștenitorul ei, Evagrie. La cel puțin încă doi scriitori capadocieni ideea iubirii de sine pare să fi avut un rol destul de important, chiar dacă nu o menționează des în mod explicit – lucru adevărat și despre Sfântul Clement şi despre Evagrie. Sfântul Vasile cel Mare, în regula sa monastică mai pe scurt, tratează iubirea de sine (φιλαυτία) într-un fel care arată că el o consideră expresie decisivă a păcătoşeniei omului, deşi rolul ei pare să se restrângă la sfera relaţiilor interumane. Mai mult, răspunsul la problema iubirii de sine, oferit în acest pasaj, este prezentat cu referire la o afirmaţie biblică, centrală în gândirea monastică, şi spune că păcatul iubirii de sine duce la distrugere.[25] În al doilea rând, o afirmaţie a Sfântului Grigorie de Nazianz descoperă un accent similar pe iubirea de sine ca patimă cardinală. Aflăm de la el că omul, în „percepţia" sa şi în iubirea lui de sine, încearcă să scape de situaţia de a fi înfrânt şi adus într-o stare inferioară, şi de aceea îşi creează obstacole în vieţuirea virtuoasă. Aici iubirea de sine este luată aproape drept sinonim cu mândria fundamentală a omului.[26] Însă între Evagrie şi Sfântul Maxim se găsesc puţine expresii ale iubirii de sine care să se asemene acelora ale scriitorilor precedenţi. Şi totuşi mai pot fi câteva. Hausherr observă că la Sfântul Efrem Sirul, iubirea de sine apare ca izvor al tuturor păcatelor şi corespondent negativ al dragostei, deşi are rezerva că pasajul pe care îl citează ar putea fi scris mai târziu şi ar putea fi chiar influenţat de Sfântul Maxim.[27] Mai departe subliniază că Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul foloseşte termenul iubire de sine o singură dată[28], dar susţine că tocmai acest lucru poate avea o anumită importanţă pentru Sfântul Maxim, căci el a făcut comentarii exact pe acest text[29] şi astfel a găsit suport pentru acceptarea poziţiei lui Evagrie sub acest aspect. Putem fi de acord cu Hausherr că Sfântul Maxim cunoştea textul şi că s-a simţit sprijinit de el, chiar dacă este greu de acceptat că ar fi făcut cu adevărat comentarii asupra lui.[30] Cu toate acestea, am putea adăuga o altă mărturie, cea a Avvei Dorotei, care pare să fi privit iubirea de sine ca pe o descriere sumară a păcătoşeniei omului.[31] În sfârşit mai trebuie menţionat Talasie, prietenul Sfântului Maxim, deşi este mult mai probabil ca el să fi fost influenţat de Sfântul Maxim decât ca el să-l influenţeze pe Sfânt. La Talasie găsim totuşi o teologie clară a iubirii de sine, care rezumă bine poziţia Sfântului Maxim, însă ilustrează şi felul în care Sfântul Maxim ar fi putut fi sprijinit de prietenul său. Aici iubirea de sine este numită maica patimilor[32], cea care deschide drumul tuturor păcatelor.[33]

---

[17] *Strom.* 6. 7; GCS Clem. 2, p. 460, 13 f.

[18] Platon, *Leges* 5; 731 d-732 a.

[19] Vezi, de ex., *De sacrif. Ab. et Caini* 58; COHN & WENDLAND 1, p. 225, 11 și *De poster. Caini* 52; 2, p. 11, 22.

[20] Vezi *De spec. leg.* 1 (*De victim.*) 196; COHN & WENDLAND 5, p. 47,20 și *De Ioseph.* 118; 4, p. 86, 2 f.

[21] *De spec. leg.* 1(*De sacrificant.*) 133; COHN & WENDLAND 5, p. 80, 20 și *De Ioseph. erud. grat.* 130; 3, p. 99, 1 f.; cf. *De praem. et poen.* 12; 5, p. 338, 23 și *Quis rer. div. haer.* 106, 3, p. 24, 16 f.

[22] *De confus. ling.* 128; COHN & WENDLAND 2, p. 253, 15 f.; cf. *De agr.* 173; 2, p. 130, 11.

[23] HAUSHERR, *Philautie*, p. 21 f.

[24] *Loci comm.* 69; PG 91, 1012 D. Așa cum a arătat HAUSHERR, *op. cit.*, p. 41 f., acest subiect se găsește și la Sfântul Ioan Damaschinul (*Sacr. parall.* Φ, 13; PG 96, 420 B) – într-un fragment mai lung, în care ilustrează clar că iubirea de sine este considerată rădăcina tuturor patimilor, cel puțin a celor ce se referă la relațiile interumane – dar acolo fragmentul este atribuit lui Avva Isaia. Hausherr crede însă că este un citat din Filon.

---

[25] *Reg. Brev. Interr.* 54; PG 31, 1120 A. Iubirea de aproapele şi iubirea de sine sunt cele două contrarii.

[26] *Or.* 2, *apol.* 19; PG 35, 428 C. Cf. HAUSHERR, *op. cit.*, p. 38 f., care pare, într-adevăr, să ia în considerare o concepţie mult mai elaborată despre φιλαυτία, la Sfântul Grigorie, decât pare să indice textul.

[27] Vezi HAUSHERR, *op. cit.*, p. 40 f.

[28] *De coel. hier.* 9. 3; PG 3, 260 C.

[29] HAUSHERR, *op. cit.*, p. 41.

[30] HAUSHERR se gândeşte la pasajul de comentariu din scoliile la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul (PG 4, 84 D), unde φιλαυτία este considerată sinonim pentru αὐθάδεια şi se spune că indică τὸ αὐτάρεσκον, dar este îndoielnic dacă acest comentariu este scris de Sfântul Maxim. Nu prezintă nici o urmă a conceptului de iubire de sine, aşa cum este înţeles de Sfântul Maxim, iar VON BALTHASAR, KL^2, p. 665, pare să considere că textul ni-l indică mai degrabă pe Ioan de Skytopolis, ca fiind scoliastul aici.

Aşadar, Sfântul Maxim a găsit un suport destul de larg la predecesorii săi, şi în mod special la Evagrie, pentru aprecierea importanţei iubirii de sine.[34] Totuşi, dezvoltarea ulterioară a ideii şi elaborarea ei sistematică îi aparţin. Influenţa pe care el însuşi a exercitat-o în această privinţă, nu numai asupra lui Talasie, ci şi asupra unei întregi tradiţii ulterioare importante, nu mai puţin reflectată de Sfântul Ioan Damaschin, arată indirect importanţa contribuţiei sale personale pe tema acestui concept.[35]

---

[31] *Doctr.* 1, 7; PG 88, 1625 B.

[32] *Cent.* 2. 1; PG 91, 1437 B.

[33] *Cent.* 3. 86; PG 91, 1456 CD; cf. 3. 87; 1456 D.

[34] HAUSHERR, *op. cit.*, p. 42 se referă corect la ideile Sfântului Diadoh al Foticeii, de ex., aşa cum sunt exprimate în *Cap. gnost.* 12; DES PLACES, p. 90.

[35] În privinţa Sfântului Ioan Damaschinul, ar trebui să ne referim în special la *De octo spir. nequ.*, unde prezentarea de către Sfântul Ioan a celor trei patimi cardinale conţine ideea că maica tuturor viciilor este în final φιλαυτία (PG 95, 88 D- 89 A). – Mai trebuie observat nu numai textul lui Filon, pe care l-am notat mai devreme ca fiind cunoscut şi evaluat sub numele lui Avva Isaia (vezi p. 261 şi n. 24), ci şi un pasaj asupra căruia a atras atenţia HAUSHERR, *op. cit.*, p. 39 f., şi care se găseşte, în Filocalie, atribuit lui Teodor al Edesei. Acolo din nou întâlnim ideea – cu o referire anonimă la Evagrie – că φιλαυτία este izvorul celor opt patimi, care sunt împărţite chiar – destul de des şi la Sfântul Maxim – într-un grup de trei (lăcomia, iubirea de arginţi şi slava deşartă) şi restul (vezi Theodore, *Cent.* 65; *Philocalia* 1, Venice 1782, p. 274). Se mai spune că dă naştere altor patimi numeroase (Cent. 92 şi 93; *ibid.*, p. 279). Acum s-a dovedit că Teodor a fost un nume ales pentru a autoriza ideile evagriene (vezi P. GOUILLARD, *Supercheries et méprises littéraires: L'oeuvre de Saint Théodore d'Edesse*, REB 5, 1947, pp. 137-157, în special pp. 144-49), şi astfel cercul este de fapt închis. Pentru că ar putea fi cu greu exclusă posibilitatea ca evaluarea acestui element din gândirea evagriană, pe care Sfântul Maxim a elaborat-o până acum, să fi condus la pasaje din Filocalie, care combină afirmaţiile proprii lui Evagrie cu interpretarea maximiană. (S-ar putea ca textele de la 92 şi 93 din capetele lui Teodor să fie alcătuite pe baza afirmaţiilor Sfântului Maxim despre φιλαυτία; cf. VILLER, „Aux sources de spiritualité de saint Maxime", RAM 11, 1930, p. 266, n. 210 şi GOUILLARD, *art.cit.*, p. 148.) Faptul că GOUILLARD nu crede nici în originalitatea Sfântului Maxim nu reprezintă un argument împotriva acestei concluzii şi nu are putere de convingere (vezi *art. cit.*, p. 144).

O paralelă apuseană – iubirea de sine în evaluarea Fericitului Augustin

Cu toate acestea, nu putem încheia aici studiul nostru asupra predecesorilor Sfântului Maxim fără a analiza încă un scriitor, deşi este un reprezentant al tradiţiei creştine apusene despre care nu am avea nici un motiv să credem că l-ar fi putut influenţa pe Sfântul Maxim. Acest scriitor este Fericitul Augustin. Este oare posibil ca Sfântul Maxim să-l fi cunoscut pe Fericitul Augustin şi să fi fost influenţat de el? Contactele frecvente ale Sfântului Maxim cu Roma şi cu Apusul, precum şi şederea sa lungă în Cartagina fac ca această posibilitate să nu poată fi exclusă. Similarităţile generale nu reprezintă în ele însele o dovadă, deoarece dependenţa Sfântului Maxim de tradiţia greacă poate fi demonstrată într-un mod mult mai sigur. Mai mult, nu citează scriitori creştini latini, nici nu se află asemenea citate în *Loci Communes*. Dar, pe de altă parte, nu trebuie să eliminăm posibilitatea cunoaşterii operei şi gândirii Fericitului Augustin, într-o oarecare măsură, şi a unei oarecare influenţe augustiniene.[36]

Căci cel puţin în raport cu poziţia şi rolul iubirii de sine, se găsesc multe similarităţi frapante între Sfântul Maxim şi Fericitul Augustin. Von Balthasar a evidenţiat faptul că ceea ce Augustin numeşte *concupiscentia* corespunde termenului φιλαυτία[37] folosit de Sfântul Maxim şi că ambii scriitori înţeleg această patimă fundamentală ca pe o mişcare dinspre Dumnezeu către materie.[38] Putem adăuga că Fericitul Augustin – ca şi Sfântul Maxim[39] –, pe lângă această iubire de sine rea, mai cunoaşte şi un *amor sui* general, care este bun şi în conformitate cu legile naturii. Această idee este dezvoltată de Augustin pornind de la înţelegerea stoică a lui *amor sui* ca instinct de autoconservare.[40] Totuşi, iubirea de sine trebuie să fie orientată în direcţia ei bună, pentru a nu fi pervertită în opusul ei, o iubire de sine rea care exprimă *însăşi natura păcătoşeniei.*[41] Aceasta duce la posibilitatea folosirii unor expresii foarte puternice pentru a descrie caracterul detestabil al iubirii de sine, formulări în armonie cu tradiția răsăriteană pe care am analizat-o.

---

[36] VON BALTHASAR, KL^2, p. 13 accentuează ideea că ar mai trebui studiată posibila relaţie dintre Sfântul Maxim şi Fericitul Augustin. Despre această problemă, vezi G. BERTHOLD, „Did Maximus the Confessor Know Augustine?", *Studia patristica* 17, p. 16 f.

[37] KL^2, p. 181.

[38] KL^2, p. 412.

[39] Despre iubirea de sine cea bună la Sfântul Maxim, vezi p. 275-276 de mai jos.

[40] Cf. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne (Études Augustiniennes)*, Paris 1962, p. 238 f., cu referire la G. HULTREN, *Le commandement d'amour chez Augustin*, Paris 1939, pp. 237 ff. şi 251 ff.

Aşadar, Fer. Augustin, referindu-se la In. 21: 12-19, subliniază că omul trebuie să-l iubească pe Dumnezeu ca pe sine însuşi, căci făcând aşa se iubeşte cu adevărat pe sine. Cel ce nu iubeşte pe Dumnezeu, pe de altă parte, nu se iubeşte cu adevărat nici pe sine.[42] Şi în *De Civitate Dei*, găsim formulări binecunoscute, chiar mai puternice, pentru a exprima iubirea de sine superficială, care trebuie respinsă. Inima nu trebuie să se îndrepte spre sine însăşi – ca în cazul mândriei –, ci către Dumnezeu.[43] În acest fel, cetatea lui Dumnezeu se caracterizează prin iubire de Dumnezeu, iar cetatea acestei lumi, prin iubire de sine. Amândouă sunt fundamentate pe iubire, însă cetatea acestei lumi, pe o iubire de sine care duce la dispreţul lui Dumnezeu, în timp ce cetatea lui Dumnezeu se clădeşte pe iubirea de Dumnezeu, care ajunge până la dispreţul de sine.[44] Dar, pe de altă parte, acolo unde iubirea de Dumnezeu predomină, este loc şi pentru o autentică iubire de sine.[45] Singurul fel de iubire de sine acceptabil este acela care izvorăşte din iubirea de Dumnezeu. Iubind pe Dumnezeu, omul respiră iubirea de sine autentică (*dialectio sui*).[46] Deşi punctul de plecare al Sfântului Maxim este diferit – şi deşi el nu consideră mândria drept sursă a tuturor păcatelor –, el ar fi fost în poziţia de a se exprima în mod similar. Căci Sfântul Maxim acceptă şi acest fel de iubire de sine autentică.[47]

---

[41] Pentru relaţia dintre iubirea de sine şi iubirea de Dumnezeu, vezi HOLTE, *op. cit.*, pp. 251-273, în special p. 263 f.

[42] *In Io., tract.* 123, 5; PL 35, 1967 f. Modul acesta de argumentare, bazat pe dubla poruncă a iubirii poate exprima gândurile Sfântului Maxim, dar nu este întâlnit de obicei la el.

[43] *De civ. Dei* 14, 13; CSEL 40; 2, p. 31.

[44] *Ibid.* 14, 28; p. 56, 30 ff.

[45] Vezi *De doctr.* 1, 26; PL 34, 29.

[46] Vezi *Ep* 155, 15; CSEL 44, p. 445 f.

[47] El o numeşte φιλαυτία νοερά; *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 39; cf. *Quinquies cent.* 1. 50; PG 90, 1197 B. Vezi, mai departe, p. 275-276 de mai jos.

Iubirea de sine ca senzualitate şi mândrie la predecesorii Sfântului Maxim

Prezentarea comparativă a poziţiilor Fericitului Augustin şi ale Sfântului Maxim face loc, fireşte, următoarei noastre întrebări: ce este iubirea de sine la Sfântul Maxim şi la predecesorii săi? Până acum ne-am restrâns atenţia mai ales la acele definiţii ale iubirii de sine care au un caracter formal şi care exprimă relaţia ei cu alte patimi. Acum trebuie să ne întoarcem la acele descrieri ale iubirii de sine care tratează conţinutul ei psihologic. Însă aici ar trebui precizat, chiar de la început, că cele mai clare indicii asupra acestui conţinut – chiar şi în cazul în care un scriitor explică, într-o oarecare măsură, ce înţelege prin iubirea de sine ca atare – se pot găsi la mulţi dintre autorii deja menţionaţi care l-au influenţat pe Sfântul Maxim, fie în ordinea elementelor separate din ierarhia patimilor şi a păcatelor stabilită de ei, fie în concepţia unora dintre scriitori despre natura păcătoşeniei umane. Ne putem aştepta ca cei care consideră iubirea de sine fundamentală în raport cu o astfel de ierarhie[48] sau cu patimile în general să-şi descopere şi înţelegerea cu privire la ea prin modul în care definesc prima şi cea mai importantă dintre aceste patimi.

În general, trebuie să luăm în considerare aici două tradiţii: una, tradiţia răsăriteană, care priveşte patima „grosieră" a lăcomiei ca prima dintre aceste vicii, şi o alta, tradiţia apuseană, care consideră patima mai „spirituală" a mândriei ca fundamentul tuturor celorlalte.[49] Aceasta duce la rezultatul că iubirea de sine pătimaşă, în tradiţia răsăriteană, tinde să fie mai mult sau mai puţin identificată cu o dorinţă după pofta trupească, iar în tradiţia apuseană, cu o atitudine mândră, ce se ridică împotriva lui Dumnezeu şi a celorlalte fiinţe umane. Până unde scriitorii individuali urmează aceste concepţii şi în ce măsură Sfântul Maxim poate fi identificat cu aceste tendinţe rămâne să încercăm să aflăm acum.

Atacând iubirea de sine (φιλία ἐαυτοῦ) în lucrarea sa mai târzie *Legile*, Platon, într-un pasaj pe care l-am menţionat mai devreme şi pe care se pare că s-a sprijinit Sfântul Clement al Alexandriei, pare să procedeze aşa pentru a evita ideea că omul se poate orienta către „propria natură" şi astfel să scape de aspiraţia către un ţel mai înalt.[50] Afirmaţia include totodată şi o critică a lipsei de atenție față de aproapele nostru, dar în esența ei, iubirea de sine nu implică nimic mai specific decât absența unui interes pentru valorile mai înalte în general. Totuşi, atunci când Sfântul Clement foloseşte ideea în contextul său, el arată clar că o înțelege diferit. Pentru el, iubirea de sine este un echivalent al slavei deşarte păcătoase.[51] Prin aceasta, se pare că el a transferat discuția preponderent filozofică în domeniul eticii creştine. Dar totodată, a arătat cât de mult se apropie de ideea că natura păcatului este ea însăşi un fel de *mândrie.*

---

[48] Acest lucru este relevant în mod deosebit la Evagrie, la a cărui ierarhie de opt patimi vom reveni în secţiunea următoare, p. 276 ff.

[49] Vezi secţiunea următoare.

[50] *Leges* 5, 731 e.

Această tendință ar trebui comparată totuşi cu concepția despre iubirea de sine pe care o întâlnim la Filon, predecesorul alexandrin al Sfântului Clement, care foloseşte termenul mult mai frecvent decât Sfântul Clement şi oferă astfel o imagine completă a modului cum este el folosit în tradiția aceasta. La Filon găsim o combinație clară a aspectelor de *mândrie* şi *poftă senzuală.* Filon prezintă iubirea de sine aproape ca pe un echivalent al poftei (ἐπιθυμία)[52] sau cel puțin sugerează că există cel puțin un fel de iubire de sine care constă în senzualitate.[53] În acelaşi timp, el stabileşte o relație foarte strânsă între iubirea de sine şi dorința de slavă lumească.[54] În legătură cu aceasta, vorbeşte despre o „slavă a iubirii de sine" (δόξα φιλαυτίας)[55] şi o combină cu patimi ca „lauda de sine" şi „slava deşartă".[56] Descrie păcatul de la Turnul Babel ca iubire de sine.[57] Aceasta arată că, cel puțin în tradiția alexandrină timpurie, iubirea de sine era văzută atât ca poftă senzuală, *cât şi* ca atitudine de mândrie.

Dacă urmărim acum influența tradiției alexandrine asupra lui Evagrie, vom ajunge imediat la concluzia că ierarhia celor opt patimi, a cărei bază este considerată iubirea de sine, arată clar că aspectul *senzualității* şi al ataşamentului față trup este cel dominant, întrucât lăcomia şi desfrânarea sunt primele două mlădițe ale iubirii de sine, în timp ce slava deşartă şi mândria sunt ultimele. Această dominanță este probabil împletită cu perspectiva monastică, pe care Evagrie o reprezintă exclusiv. Totuşi, acest lucru nu exclude faptul că li se acordă o importanță deosebită patimilor mândriei în scrierile lui Evagrie.[58] În tratatul lui Ps.-Nil, adică Evagrie, *De malignis cogitationibus,* se evidențiază faptul că întreaga ierarhie se clădeşte pe o *triadă* a patimilor cardinale: lăcomia, iubirea de arginți şi *slava deşartă*[59] şi din acelaşi text mai aflăm că *mândria* este prima odraslă a diavolului.[60]

---

[51] Sfântul Clement (*Strom.* 6. 7; GCS Clem. 2, p. 460, 14 f.) spune că nu trebuie să ne demonstrăm propria φιλαυτία preferând τῆς εἰς ἀνθρώπους δόξαν iubirii pentru Dumnezeu.

[52] Vezi, de ex., *De spec. leg.* 4 (*De concupisc.*), p. 131; COHN & WENDLAND 5, p. 238, 24 ff.

[53] *De spec. leg.*1 (*De sacrificant.*), 133; COHN & WENDLAND 5, p. 80, 20 ff.

[54] Vezi, de ex., *De spec. leg.* 1 (*De victim.*), 196; COHN & WENDLAND 4, p. 47, 18 ff.

[55] *De decal.* 72; COHN & WENDLAND 4, p. 285, 10.

[56] *De poster. Caini* 52; COHN & WENDLAND 2, p. 11, 22 f.

[57] *De confus. Ling.* 128; COHN & WENDLAND 2, p. 253, 15 f.; cf. p. 261 de mai sus.

Vom reveni în curând asupra acestei probleme, atunci când vom discuta originea şi structura acestei ierarhii[61], dar încă de pe acum trebuie subliniat că poziția importantă pe care Evagrie o dă slavei deşarte şi mândriei prezintă un interes deosebit. Acest interes este accentuat atunci când Evagrie spune despre aceste două patimi majore că apar (la călugăr) după învingerea celorlalte.[62] La Evagrie există de fapt ceea ce am putea numi o relație antitetică între cele două tipuri de patimi.[63] De asemenea, mai târziu, Sfântul Ioan Casian aşază mândria pe un loc important, deşi foloseşte ierarhia evagriană.[64]

Cu toate acestea, la Sfântul Vasile cel Mare concepția dominantă diferă. Pentru el, iubirea de sine se opune, mai înainte de toate, iubirii aproapelui.[65] Din acest motiv nu putem trage concluzia că în scrierile lui ar domina perspectiva senzualității ori cea a mândriei. Trebuie totuşi remarcat că Sfinții Părinți consideră de obicei că mândria îl desparte pe om de semenii săi. În cazul Sfântului Grigorie de Nazianz, acest ultim punct de vedere este pus în evidență în legătură cu iubirea de sine. Căci în concepția lui, efectul iubirii de sine se observă de obicei în aceea că ființele umane nu pot tolera ca ceilalți să le fie superiori.[66] În scrierile lui Avva Dorotei descoperim că pasajul despre iubirea de sine, pe care l-am menţionat deja, face parte dintr-un tratat despre smerenie şi mândrie, opusul ei.[67]

---

[58] Evagrie foloseşte expresia frapantă ἡ πρώτη ὑπερηφανία, vezi *Par. Graec.* 913 (nr. 44); MUZLDERMANS, Mus 44 (1931), p. 378.

[59] Cap. 24; PG 79, 1228 B.

[60] Cap. 1; 1201 A.

[61] Vezi pp. 276-287 de mai jos.

[62] Vezi *Par. Graec.* 913 (nr. 57); MUYLDERMANS, *art.cit.*, p. 380.

[63] Vezi, de ex., *Pract.* 2. 58; PG 40, 1248 C şi *Tract. ad Eul. monach* 22; PG 79, 1121 B f.

[64] El numeşte *superbia* „omnium peccatorum et criminum...principium", vezi *De institut. Coenob.* 12, *De spir. superb.* 6; PL 49, 432 A. O. CHADWICK, *John Cassian. A study in Primitive Monasticism*, Cambridge 1950, consideră că, după părerea Sfântului Ioan Casian, mândria şi slava deşartă sunt prezente în toate patimile şi pentru acest motiv, plasate la sfârşitul ierarhiei, în timp ce lăcomia, ca „rădăcina instigatoare" îşi dobândeşte locul ei la început (p. 94 f.).

[65] *Reg. Brev.* 54; PG 31, 1120 A. Ar mai trebui notat însă că aici Sfântul Vasile cel Mare lasă chiar loc pentru o iubire de sine autentică care coincide cu iubirea pentru Dumnezeu; cf. TH. ŠPIDLÍK, *La Sophiologie de S. Basile* (Orientalia Christiana Analecta 162), Roma 1961, p. 150. Am mai remarcat aceeaşi idee la Fericitul Augustin şi la Sfântul Maxim, p. 264 f. de mai sus; cf. p. 275-276 de mai jos.

[66] Vezi *Or. 2, apol.* 19 f., PG 35, 428 C-429 B.

Aşadar, putem concluziona că atât aspectul senzualităţii, cât şi cel al mândriei sunt legate de conceptul de iubire de sine, aşa cum este prezentat în operele acelor predecesori greci ai Sfântului Maxim care i-au acordat o atenţie deosebită. Acest lucru este adevărat şi în privinţa lui Evagrie, deşi el pune accent mai mult pe legătura primară cu pofta senzuală, făcând-o, în perspectiva sa, bază a ierarhiei patimilor.

În sfârşit, o combinaţie similară apare şi la Fericitul Augustin. Căci el construieşte pe ideea stoică de *amor sui*, al cărei scop iniţial a fost sănătatea fizică.[68] Prin urmare, iubirea de sine bună poate exista doar în măsura în care este o iubire „ordonată”, în timp ce revolta împotriva ordinii adevărate, pe care o iubire de sine rea o reprezintă, include în mod necesar o predominanţă a *senzualităţii*, un ataşament greşit faţă de trup.[69] Iar pe de altă parte, *mândria* există întotdeauna acolo unde este prezentă iubirea de sine, deoarece conţine o evadare în autosuficienţă de la adevărata tindere către Dumnezeu. În acest ultim sens, cele două feluri de iubire sunt puse în contrast în *De Civitate Dei.*[70] În plus, mândria este văzută de Fericitul Augustin ca păcat fundamental.[71] Aşadar, *Superbia* este prezentată frecvent ca echivalent al iubirii de sine rele. Astfel, patimile trupului şi apostazia mândriei sunt, *amândouă,* legate strâns de conceptul augustinian de iubire de sine.[72] Păcatul senzualităţii şi păcatul mândriei coincid la Fericitul Augustin, deşi primul se subordonează logic celui de al doilea.[73] Fericitul Augustin este corespondentul apusean al lui Evagrie; ambii scriitori pun în evidenţă rolul senzualităţii şi al mândriei, dar dacă Evagrie subordonează mândria senzualităţii, Augustin procedează în sens invers.

---

[67] *Doctr.* 1, 7; PG 88, 1625 B.

[68] Vezi HOLTE, *op. cit.*, p. 239.

[69] Un exemplu deosebit al acestui aspect la Fericitul Augustin este oferit de *De mus.* 6. 5, 12; *Bibl. Aug.* 7, p. 444: o iubire care se întoarce către patimile trupului conduce sufletul departe de contemplarea celor veşnice.

[70] *De civ. Dei* 14, 28; CSEL 40: 2, p. 56 f. şi mai ales 14, 13; p. 31, unde se afirmă clar legătura dintre iubirea de sine şi mândrie.

[71] Vezi, de ex., *De Gen., adv. manich.* 2. 9, 12; PL 34, 203, unde se spune explicit despre superbie: „initium omnis peccati”; despre acest subiect la Fericitul Augustin, vezi W.M. GREEN, „Initium Omnis Peccati Superbia, Augustine on Pride as the first sin”, *Univ. Of California Publ. In Class. Philol.* 13: 13 (1949); pp. 407-432.

[72] Vezi, de ex., *De doctr.* 1. 23; PL 34, 27, unde, referindu-se la Ps. 10: 6, Fericitul Augustin argumentează că sufletul nu trebuie să iubească trupul, ci pe Dumnezeu, şi în acelaşi timp subliniază faptul că cel care doreşte să exercite o dominaţie egoistă asupra cuiva cade pradă mândriei.

[73] HOLTE, *op. cit.*, p. 249 f.

O concepţie similară din tradiţia influenţată de Sfântul Maxim

Înainte de a trece la concepţia Sfântului Maxim despre iubirea de sine, vom mai adăuga că aceeaşi combinaţie a aspectelor senzualităţii şi mândriei sunt prezente şi la acei scriitori de mai târziu care au fost probabil influenţaţi de Sfântul Maxim – deşi cu o predominanţă a aspectului senzualităţii. Astfel, Talasie defineşte explicit iubirea de sine ca afecţiune faţă de trup.[74] Dar în acelaşi timp, la Talasie, ca şi la Evagrie, lăcomia (aflată în legătură directă cu iubirea de sine) şi mândria ca prima şi ultima dintre patimi pe scara ierarhică, sunt amândouă, într-un mod propriu, expresii ale naturii iubirii de sine.[75] În forma ei cea mai rafinată, iubirea de sine se manifestă ca mândrie. Şi atunci când Talasie – ca şi Evagrie şi Sfântul Maxim – foloseşte triada elementară a *lăcomiei, a iubirii de arginţi şi a slavei deşarte*, prima şi ultima dintre aceste patimi sunt subliniate în mod special.[76]

La Sfântul Ioan Damaschin întâlnim aceeaşi direcţie: o afinitate strânsă cu tradiţia evagriană – cu păstrarea ordinii ierarhiei patimilor – şi în acelaşi timp un anumit accent pe plăcerea senzuală şi pe slava deşartă sau mândrie, ca cele mai reprezentative moduri de manifestare ale iubirii de sine.[77] În sfârşit, la Pseudo-Teodor, această combinaţie este şi mai evidentă. Acolo iubirea de sine este definită, ca şi la Sfântul Maxim şi la Talasie, ca afecţiune faţă de trup[78], în timp ce apare o triadă fundamentală a lăcomiei, a iubirii de arginţi şi a slavei deşarte[79] şi, mai important, iubirea de sine este descrisă rezumativ ca iubire de plăcere (senzuală) *şi* de slavă (omenească).[80]

Având în vedere ceea ce vom studia mai minuţios aici în legătură cu Sfântul Maxim, este dificil să eliminăm aici o influenţă maximiană directă.

---

[74] *Cent.* 1. 4; PG 91, 1437 B.

[75] Vezi *Cent.* 3. 86 şi 88; PG 91, 1456 CD.

[76] *Cent.* 3. 89; PG 91, 1456 D. – Vom reveni asupra acestui subiect în secţiunea următoare a capitolului acestuia.

[77] *De octo spir. nequ.*; PG 95, 88 D- 89 A.

[78] *Cent.* 93; *Philocalia* 1, p. 279; cf. HAUSHERR, *Philautie*, p. 40.

[79] *Cent.* 65; *ibid.*, p. 274.

[80] *Cent.* 92; *ibid.*, p. 279; cf. HAUSHERR, *op. cit.*, p. 40.

Iubirea de sine ca iubire față de trup în înțelegerea Sfântului Maxim

Care este atunci concepția Sfântului Maxim despre iubirea de sine? Am văzut că în definiția sa formală este descrisă ca maică a tuturor patimilor[81], dar ce este ea în esență? În cazul lui Evagrie, această întrebare este cel mai bine lămurită printr-o referire la lăcomie ca fiind cea dintâi dintre patimi, și astfel odrăslită direct din iubirea de sine.[82] La Sfântul Maxim un atașament similar față de trup este specific iubirii de sine. El o definește explicit ca slăbiciune trupească a simțurilor. Pentru el este *atașamentul pătimaș al omului față de trup*[83], o iubire irațională *pentru* trup sau *a* trupului.[84] De fapt, aceasta poate fi o dezvoltare a concepției lui Evagrie despre iubirea de sine, ca rădăcină a patimilor, și despre lăcomie, ca cea dintâi dintre ele.[85] Această impresie este și mai mult confirmată de scoliile la *Quest. ad. Thal.,* unde sunt identificate explicit gândurile iubirii de sine cu cele ale lăcomiei.[86] Inevitabil, ajungem la concluzia că iubirea de sine, în concepția Sfântului Maxim, se manifestă *în primul rând* printr-o alipire la plăcerile trupești și la lumea sensibilă și este astfel legată cu precădere de *facultatea concupiscentă a sufletului.*[87] Concupiscența în sens rău și iubirea de sine în prima ei formă de manifetare sunt considerate expresii sinonime ale păcătoșeniei umane. Iubirea de sine în sens mai restrâns rezumă întrebuințarea păcătoasă a facultății concupiscente.[88]

În Capitolul al III-lea am spus că Sfântul Maxim privește căderea omului ca pe o întrebuințare greșită a capacității sale naturale pentru plăcerea duhovnicească și o preferință pentru plăcerea senzuală. De asemenea, am mai arătat că acest eșec a rezultat, prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu, din dubla experiență a plăcerii și durerii, astfel încât omul căzut este întotdeauna împins să caute plăcerea, care nu îl va satisface niciodată, şi să încerce să evite durerea ce urmează.[89] Şi această perspectivă este, desigur, legată de caracterul iubirii de sine. Sfântul Maxim trage concluzia că iubirea de sine, fiind rădăcina patimilor şi manifestându-se prin toate patimile, este legată de acest dublu proces din omul căzut. Ea poate fi împletită fie cu plăcerea – cum a fost când omul a căzut[90] –, fie cu durerea sau chiar cu un amestec de amândouă.[91] Diferitele patimi sunt generate de diferitele moduri de împletire. Iubirea de sine este legată cu precădere de plăcere, care este atât odrasla, cât şi sfârşitul iubirii de sine[92], dar în această lume nu poate evita faptul că este legată de durere.[93]

---

[81] Vezi p. 258 de mai sus.

[82] Cf. p. 260 de mai sus.

[83] *Char* 3. 8; CSC, p. 146.

[84] *Ibid.* 3. 57; p. 170 și 3. 59; p. 172.

[85] Vezi, de ex., *Thal*, *Prol.*; CCSG 7, p. 23; *Char* 2. 59; CSC, p. 122; 3. 7; p. 146 și 3. 56; p. 170. – Principiile Sfântului Maxim de diferențiere mai amănunțită între patimi vor fi tratate în secțiunea 2 de mai jos.

[86] *Thal* 49, scolia 20; CCSG 7, p. 377. HAUSHERR, *op.cit.*, p. 44, a evidențiat importanța acestui comentariu.

[87] Cf. SHERWOOD, în ACW, pp. 62 f. și 85.

[88] În același mod, „tirania" rezumă întrebuințarea păcătoasă a facultății irascibile, vezi *Ep* 2; PG 91, 397 AB.

Totuşi, după Sfântul Maxim, nu este suficientă descrierea naturii iubirii de sine doar prin referirea la pofta senzuală. Întreaga pleiadă a patimilor este implicată în lucrarea iubirii de sine. Alipirea iraţională de trup, care constituie în primul rând iubirea de sine, duce la toate celelalte patimi, al căror sfârşit este mândria, după cum afirmă Sfântul Maxim; adăugând că cel ce elimină iubirea de sine înlătură în acelaşi timp toate patimile ce izvorăsc din ea.[94]

Putem observa cum aspectul *mândriei* apare în prim-plan într-un mod ce ne aminteşte de cele scrise de predecesorii Sfântului Maxim. Ca ultimă treaptă a ierarhiei patimilor, mândria manifestă însuşirile iubiri de sine. Folosirea de către Sfântul Maxim a aceleiaşi *triade fundamentale a patimilor*, identică cu a lui Evagrie, ne îndreaptă în aceeaşi direcţie. Căci în această triadă, care este un element evident în *Char* şi care constă în lăcomie, iubire de arginţi şi slavă deşartă, aspectul mândriei joacă un rol important.[95] Sfântul Maxim afirmă mai departe, în *Char* 3. 7, că atât necumpătarea pricinuită de lăcomie, cu cele două aspecte ale ei, de mâncare multă şi de mâncare cu plăcere, cât şi ura faţă de aproapele, cauzată de iubirea de arginţi şi de slava deşartă, izvorăsc din iubirea de sine.[96] Căci, punând în legătură slava deşartă cu ura pentru aproapele, Sfântul Maxim stabileşte totodată o relaţie strânsă între iubirea se sine, contrară iubirii pentru aproapele, şi slava deşartă. Aspectul mândriei este încă şi mai reliefat în Prologul la *Quest. ad. Thal.*, unde Sfântul Maxim consideră lăcomia împreună cu slava deşartă şi mândria ca fiind cele dintâi patimi; şi toate trei rezultă din iubirea de sine asociată cu plăcerea.[97]

---

[89] Vezi pp. 178 f. şi 183 de mai sus.

[90] Vezi, de ex., *ibid.*; 396 D.

[91] Vezi *Thal, Prol.* CCSG 7, p. 33.

[92] *Ibid.*; CCSG 7, P. 31 ff.

[93] *Ibid.*; CCSG 7, p. 33.

[94] *Char* 3. 57; CSC, p. 170.

[95] Vezi *ibid.* 2. 59; p. 122; 3. 7; p. 146 şi 3. 56; p. 170.

[96] CSC, p. 146.

În acest ultim exemplu, mai trebuie însă observată o altă tendinţă. *Slava deşartă şi mândria, ca păcate, nu se deosebesc prea mult de lăcomie, la Sfântul Maxim.* Toate trei sunt expresii ale căutării elementare a plăcerii senzuale. Sfântul Maxim afirmă explicit că nu numai lăcomia – şi poate şi iubirea de arginţi –, ci şi slava deşartă îşi au originea într-o *cerinţă a trupului.*[98]

Păcatele mândriei sunt de fapt strâns legate de alte patimi, deşi trebuie să se facă o deosebire între ele. Ele iau forme diferite la călugăr şi la omul din lume, dar în ambele cazuri sunt cel puţin împletite negativ cu celelalte patimi. Căci la călugăr, slava deşartă este plăcerea pe care acesta o simte atunci când îşi etalează virtuţile, iar mândria este acea atitudine care se manifestă împotriva fraţilor săi călugări. În ambele cazuri, el se abţine de la plăcerile inferioare numai pentru a se bucura de cele ale mândriei. Iar pentru omul din lume, păcatele mândriei se manifestă prin lauda de sine cu privire la bogăţiile pământeşti sau la prestigiul social.[99]

Putem astfel trage concluzia că Sfântul Maxim, dezvoltând conceptul iubirii de sine, pune accent atât pe alipirea grosieră de trup, cât şi pe impactul puternic al păcatului mândriei în viaţa păcătoasă a omului. De fapt, există la Sfântul Maxim o relaţie strânsă între aceste două aspecte. Într-un fel, ele sunt, desigur, contrare unul altuia, întrucât patimile mai „subţiri" ale mândriei exclud de obicei manifestarea simultană a celor „inferioare". Această idee – care apare deja la Evagrie[100] şi la Sfântul Ioan Casian[101] – apare exprimată în diverse feluri în *Char.*[102] Dar şi asocierea celor două aspecte este frecventă.

Sfântul Maxim şi alternativa răsăriteană

Am observat mai devreme că o asociere asemănătoare caracterizează întreaga tradiţie la care aderă Sfântul Maxim. Dar în cadrul acestei tradiţii găsim o diferenţă clară de accent: la Evagrie şi în gândirea monastică răsăriteană, păcatul mândriei este subordonat senzualităţii, dar la Fericitul Augustin şi în tradiţia apuseană, păcatul senzualităţii este cel subordonat.[103] Prin urmare, trebuie să mergem mai departe şi să punem întrebarea: pe care dintre aceste două alternative ale tradiţiei comune o urmează Sfântul Maxim? Din cele ce am văzut, răspunsul trebuie să fie că Sfântul Maxim este mai aproape de Evagrie şi de alternativa răsăriteană. Nu abandonează niciodată ideea că alipirea de trup este decisivă într-o viaţă pătimaşă, nici chiar în legătură cu păcatele „subţiri" ale mândriei, căci acestea sunt legate negativ de patimile „inferioare", şi astfel depind indirect de alipirea senzuală, deşi aceasta nu implică, desigur, o evaluare negativă a trupului şi a lumii sensibile în sine.[104]

---

[97] CCSG 7, p. 33.

[98] *Char* 2. 59; CSC, p. 122.

[99] Vezi afirmaţiile importante din *Char* 3. 84; CSC, p. 184.

[100] *Pract.* 2. 58; PG 40, 1248 C.

[101] *Coll.* 5. 10; PICHÉRY, p. 197 f.

[102] *Char* 2. 40; CSC, p. 112 şi 3. 59-60; p. 172.

Predominanţa alipirii la simţuri, care se observă în primul rând în diversele descrieri ale căderii omului, se poate ilustra, în cele din urmă, printr-un pasaj din *Thal* 55, unde Sfântul Maxim prezintă o interpretare alegorică a istoriei lui David şi a lui Abesalom din 2 Sam. 18. David reprezintă aici mintea practică, adică mintea activă în viaţa virtuoasă, iar Abesalom, cu care a trebuit să lupte, dar de care fuge în ţinutul Galaad, este interpretat ca un fel de mândrie sau închipuire de sine (οἴησις), pentru că numele lui însemnă „socotita pace a tatălui", căci atunci când credem că avem pace din partea patimilor, dăm naştere închipuirii de sine. Astfel, Abesalom înseamnă robia patimilor, iar Sfântul Maxim oferă o motivaţie genealogică. Abesalom era fiul lui David, dar mama lui era fiica regelui Ghesur. Iar Ghesur, spune Sfântul Maxim, se tălmăceşte „călăuza zidului", şi cum zidul este trupul, călăuza zidului este „legea trupului", adică simţul sau senzaţia, din care se naşte Abesalom sau închipuirea de sine.[105] Sfântul Maxim nu ar putea fi mai clar în privinţa relaţiei strânse dintre păcatele trupeşti şi netrupeşti. Astfel, alipirea grosieră de trup rămâne, după Sfântul Maxim, o caracteristică a tuturor patimilor, deşi importanţa păcatelor mândriei este totdeauna scoasă în evidenţă. Dacă se poate spune că Fericitul Augustin subordonează mândriei păcatul senzualităţii, Sfântul Maxim, urmându-l pe Evagrie şi tradiţia răsăriteană procedează invers: el atribuie un loc important păcatului mândriei în sfera vieții pătimașe, a cărui caracteristică principală este însă *alipirea de trup și concupiscența dezordonată.*

---

[103] Vezi p. 269 de mai sus.

[104] *Char* 1. 65; CSC, p. 74; cf. *Amb* 10; PG 91, 1112 AB.

[105] CCSG 7, p. 507. Interpretarea etimologică a lui Abesalom ca „pacea tatălui" nu este necunoscută în vechea scriere creştină *Onomastica sacra*, vezi WUTZ, *Onomastica sacra* 2, pp. 827 şi 963. Cu privire la Gesur, există cel puţin o paralelă vagă la interpretarea Sfântului Maxim la Origen, *In Genes., fragm.*; PG 12, 121 AB, unde Σούρ este interpretat ca „perete"; cf. R.P.C. HANSON, „Interpretation of Hebrew names in Origen", VC 10 (1956), p. 111. BLOWERS, în *op. cit.*, p. 219, vede *Thal* 55 ca „un exemplu desăvârşit al caracterului duhovnicesc şi pedagogic al exegezei Scripturii la Sfântul Maxim".

Iubirea de sine negativă și pozitivă

Patimile și păcatele au un efect dezastruos asupra omului. Se distruge ordinea și buna întrebuințare a facultăților omului. Unitatea intenționată a complexului structural uman, microcosmosul creat, se transformă mai întâi în dezbinare și apoi în haos, și la nivel individual și în cadrul rasei umane. Această perspectivă este comună Sfântului Maxim și întregii tradiții creștine la care aderă. Dar mai mult decât predecesorii săi, el arată că toată această dezordine și această viață pătimașă este cauzată de iubirea de sine a omului, adică de neascultarea lui față de porunca dumnezeiască a iubirii de Dumnezeu și de aproapele. Fără iubirea de sine, diferențierea facultăților umane și caracterul microcosmic al omului ar fi putut sluji scopului vieții umane și ar fi putut favoriza refacerea completă a întregului. Dar din cauza iubirii de sine, aceste diverse facultăți sunt întrebuințate într-un fel care dezintegrează omul și umanitatea.[106]

Unitatea și diversitatea sunt, aici ca și în alte locuri ale gândirii Sfântului Maxim, contrare una alteia numai în perspectiva păcatului. Nu trupul sau simțurile, nici facultățile pătimitoare nu sunt rele în sine, ci numai reaua lor întrebuințare. Aceasta este convingerea Sfântului Maxim pe care o formulează – în ciuda concepției sale evagriene a psihologiei păcatelor – în contrast clar cu toate tendințele origeniste. Iubirea de sine este definită ca iubire de trup, nu pentru că trupul are vreo legătură cu răul, ci pentru că alipirea de trup împiedică alipirea întreagă a omului de scopul său dumnezeiesc.

Dar dacă aceasta este convingerea Sfântului Maxim, trebuie să ne așteptăm și la un *aspect pozitiv al iubirii de sine*, implicat într-un atașament pentru finalitatea autentică a omului. De fapt, el vorbește într-adevăr despre o astfel de iubire de sine pozitivă. O numește iubire de sine spirituală (νοερα), adică o iubire de sine care este a minții atunci când mintea este alipită de scopul ei divin și care astfel este cu totul liberă de alipirea de trup și de lumea aceasta. Ea este înălțată dincolo de căutarea pătimașă a plăcerii și de încercările de a fugi de durere. Ea nu încetează niciodată să-l adore pe Dumnezeu, căutând într-Însul susținerea sufletului său.[107] O astfel de iubire este iubire de sine în măsura în care ea caută ceea ce este bine pentru om, dar nu este iubire de sine în sensul izolării şi al separării, căci ceea ce este bine pentru om este transcendent în raport cu el.[108] Astfel, ea orientează şi ordonează omul întreg către finalitatea lui, care se află în afara omului. Plin de o astfel de iubire de sine bună, microcosmosul ordonat se află şi în poziţia de a acţiona ca mediator universal.

---

[106] Vezi, mai departe, secțiunile 2 și 3 de mai jos.

[107] *Thal, Prol.*; CSG 7, p. 39 ff.; HAUSHERR; *Philautie*, p. 49 f.

2. *Ierarhia evagriană a celor opt păcate şi deosebirile păcatelor după Sfântul Maxim*

Am sugerat că probabil Sfântul Maxim şi-a găsit una dintre sursele importante ale concepţiei sale despre iubirea de sine în textele evagriene.[109] Aceste texte configurează clar o perspectivă asupra iubirii de sine, perspectivă pe care o defineşte ca rădăcină a tuturor patimilor şi leagă această perspectivă direct de ierarhia evagriană a celor opt patimi capitale, aşezând iubirea de sine la baza ierarhiei. Acest lucru ne conduce direct la o altă întrebare: se întâlneşte şi la Sfântul Maxim asocierea concepţiei iubirii de sine ca rădăcină a patimilor şi a ideii celor opt patimi capitale? Răspunsul la această întrebare nu este atât de simplu. Am văzut că Sfântul Maxim consideră iubirea de sine obârşie a tuturor patimilor, dar sistemul celor opt patimi nu pare să fie un element fix în învăţătura sa ascetică, aşa cum este la Evagrie şi în tradiţia evagriană. Pe de altă parte, Sfântul Maxim arată clar că are cunoştinţă de ierarhia lui Evagrie, deşi o dezvoltă mai târziu şi pune iubirea de sine ca fundament al propriei ierarhii de patimi.

Această ultimă concluzie este cel mai bine ilustrată în *Char* (*Cap. d. drag.*) 3. 56, unde Sfântul Maxim 1) afirmă în mod evagrian că iubirea de sine este pricina gândurilor pătimaşe (λογισμόι), 2) prezintă triada evagriană fundamentală a patimilor lăcomiei, iubirii de arginţi şi a slavei deşarte şi 3) prezintă în final o listă de alte nouă patimi, care include tot restul ierarhiei evagriene.[110] Relaţia dintre iubirea de sine şi treptele păcatului este concepută de Sfântul Maxim în mod evagrian. Însă *Char* (*Cap. d. drag.*) 3. 56 şi alte analize ale problemei din toată această lucrare ridică o serie de alte probleme.

---

[108] În acest punct, Sfântul Maxim este foarte aproape de Fericitul Augustin; cf. p. 264 de mai sus.

[109] Vezi p. 260 de mai sus.

[110] CSC, p. 170.

În primul rând, în *Char* (*Cap. d. drag.*) 3.56, Sfântul Maxim spune că triada fundamentală a patimilor este „a concupiscenței", dar în alte situații face o deosebire mai explicită între patimi potrivit întregii trihotomii a sufletului uman[111] și, de asemenea, și în alte moduri. Ajungem astfel la întrebarea cum se leagă această înțelegere a ierarhiei patimilor de felul cum înțelege Sfântul Maxim utilizarea de către om a celor trei facultăți psihice și, mai mult, cum se leagă acest fapt de diversele aspecte ale iubirii de sine. În al doilea rând, adăugarea altor patru patimi în *Char* (*Cap. d. drag.*) 3.56 la ierarhia evagriană a celor opt ridică problema dacă acest lucru exprimă o alternativă maximiană deliberată la ierarhia evagriană sau la vreo altă serie de păcate stabilită ori dacă este mai degrabă o elaborare firească a ierarhiei evagriene, o posibilă consecință firească a schimbărilor care s-au petrecut în ierarhia evagriană originară de-a lungul secolelor ce au urmat după Evagrie, atât în Răsărit, cât și în Apus. Răspunsurile la aceste întrebări vor duce inevitabil la problema felului cum ar putea concepția maximiană să ilustreze funcția dezintegratoare a păcatelor și a patimilor în cadrul unității umane, adică aspectul negativ al ideii de om ca microcosmos.

Pentru a da un răspuns, trebuie mai întâi să prezentăm pe scurt atât problema *contextului posibil al ierarhiei evagriene*, văzută dintr-un anumit aspect, cât și aceea a *dezvoltării istorice a ideii patimilor capitale*. În primul caz vom vedea că trebuie să fi existat de la început o relație între ideea trihotomiei sufletului uman, pe de o parte, și ierarhia evagriană a patimilor, pe de altă parte, iar în al doilea caz, că aportul Sfântului Maxim la sistematizarea creștină a patimilor este bine clarificat de dezvoltarea istorică a ierarhiei.[112]

Contextul și rădăcinile ideii celor opt patimi potrivit cercetărilor anterioare

Această problemă a fost mult discutată de teologi și până acum nu s-a ajuns la un consens. Evagrie prezintă ierarhia ca pe un sistem fix și lasă impresia că se întemeiază pe o tradiție recunoscută, mai veche. Dar acesta este cazul lui Evagrie. Nu s-a găsit nici o astfel de tradiție literară cu privire la acest aspect și nici una dintre sugestiile referitoare la rădăcinile posibile ale ierarhiei evagriene nu a fost cu totul convingătoare. Realitatea este că aportul literar al lui Evagrie trebuie să fi fost decisiv[113], deși Sfântul Ioan Casian, care în general urmează foarte îndeaproape pe Evagrie, atribuie secțiunea sa despre cele opt patimi învățăturii lui Avva Serapion, iar pentru numărul exact de opt îi citează direct pe cei doi mentori ai săi, Avva Gherman și Avva Serapion.[114] Denumirile celor opt patimi – în ierarhia lui Evagrie: lăcomia (γαστριμαργία), desfrânarea (πορνεία), iubirea de arginți (φιλαργυρία), întristarea (λύπη), mânia (ὀργή), acedia (ἀκηδία), slava deșartă (κενοδοξία) și mândria (ὑπερηφανία)[115] – sunt binecunoscute din scrierile anterioare, dar asocierea lor nu se găsește la nici unul dintre predecesorii lui Evagrie. Rămâne astfel problema: care sunt sursele lui și care este principiul lui de sistematizare?

---

[111] Vezi, mai departe, secțiunea 3 de mai jos.

[112] O serie de probleme legate de înțelegerea psihologică a ierarhiei trebuie lăsate deoparte aici. Ele nu ating direct tema principală a acestei teze.

Răspunsurile la aceste probleme au variat considerabil printre teologi. S-a argumentat că sistemul derivă de la doctrina celor șapte planete sau că a fost alcătuit din cele patru patimi (stoice) cardinale asociate cu o interpretare a celor patru păcate cardinale sau că a fost alcătuit de Evagrie însuși pe baza unui număr de cataloage variabile de patimi ale lui Origen. S-a mai considerat că acesta a fost rezultatul unei sistematizări a corespondentelor negative ale celor patru virtuți cardinale, aranjate după principiul trihotomiei sufletului uman.[116] Toate aceste sugestii au fost până la urmă respinse de A. Vögtle, care a prezentat argumente considerabile în favoarea ideii că ierarhia celor opt patimi a fost alcătuită în cercuri monastice cu scopuri practice și construită virtual pe concepția comună despre puterea patimilor și pe experiențele și tradiția concretă a exegezei biblice (în special pe interpretarea la Deut. 7: 1) și care susține, în consecință, că rolul lui Evagrie nu a fost așa de hotărâtor cum au crezut[117] unii teologi.[118] Pe baza acestei argumentări, rădăcinile ierarhiei nu sunt ale unui anumit tip filozofic și nici principiul pe care este clădită, o speculație sistematică anume. Ceea ce ne interesează aici în special sunt argumentele care mai pot fi aduse în sprijinul *ideii că triho-*

---

[113] Vezi, de ex., HAUSHERR, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, Och 86 (1933), p. 171.

[114] Sfântul Ioan Casian, *Coll.* 5, 17-18; PICHÉRY, P. 210.

[115] Sistemul acesta este prezentat de Evagrie în special în *Antirrhetikos* (textul siriac și traducerea greacă la FRANKENBERG, *Euagrios Ponticus*, pp. 472-545), dar și în *De octo vit. cogitat.* 1, o parte a scrierii *Praktikos* (PG 40, 1272-1276); mai vezi și Pseudo-Nil (Evagrie), *De mal. cogitat.* 1 (PG 79, 1200 D-1201 A).

[116] Pentru acest rezumat, cf. VÖTGLE, „Woher stammt das Schema der Hauptsünden?", ThQ 122 (1941), p. 218 și *art.* „Achtlasterlehre", RACh 1 (1950), col. 75 f.

[117] VÖTGLE, ThQ 122 (1941), p. 237; cf. IDEM, RACh I, col. 77 ff.

[118] Vezi mai ales HAUSHERR, *art. cit.*, p. 173.

tomia sufletului ar fi putut servi ca unul dintre principiile sistematizării chiar de la început, căci cel puțin Sfântul Maxim, care se bazează pe Evagrie, încearcă, evident, să diferențieze patimile și păcatele în funcție de trihotomia sufletului.

Ideea trihotomiei sufletului ca fundament al ierarhiei

Ideea că ierarhia celor opt patimi a fost construită pe baza trihotomiei platonice a sufletului și pe sistemul analog al virtuților cardinale a fost recunoscută, între teologii mai vechi, în special de S. Schiwietz.[119] Argumentele sale nu erau întru totul convingătoare[120], iar A. Vögtle are probabil dreptate să le respingă, cel puțin ca dovadă a unei singure surse a ierarhiei.[121] Pe de altă parte, nu putem nega importanța pe care chiar Evagrie o atribuie diferențierii facultăților sufletului în raport cu patimile și cu păcatele în general. Este adevărat că Evagrie nu a arătat niciodată că ideea trihotomiei este sursa ierarhiei, dar nu este foarte convingător să argumentăm că nu există absolut nici o conexiune, întrucât trihotomia (mai ales diviziunea părților pătimitoare) și ierarhia au amândouă o mare importanță pentru Evagrie, care este considerat de toți teologii ca primul exponent literar al doctrinei celor opt patimi. Ce argumente concrete există, atunci, în sprijinul unei astfel de conexiuni?

Mai întâi Evagrie spune explicit că gândurile pătimașe cresc din cele două părți pătimitoare ale sufletului[122]; mai departe construiește o ierarhie a *virtuților* pe baza trihotomiei.[123] Apoi există un număr de cazuri în care Evagrie vorbește despre patimi și păcate în general, în asociere cu o referire la trihotomie sau la dubla facultate a părții pătimitoare a sufletului. Astfel, evidențiază relația strânsă dintre dorință (ἐπιθυμία) și apariția patimii, căci amândouă își au rădăcina în percepția senzorială.[124] Și mai subliniază faptul că atunci când partea concupiscentă a sufletului a fost domolită prin detaşare, este stârnită de obicei facultatea irascibilă a călugărului.[125] Evagrie mai arată în câteva ocazii că gândurile concupiscenţei şi ale iuţimii se opun unele altora[126] şi că, prin urmare, utilizarea bună a acestor două facultăţi poate menţine sufletul într-un echilibru adecvat.[127] Astfel, concepţia lui Evagrie despre trihotomia sufletului uman apare întotdeauna în discuţia lui despre patimi, în ciuda faptului că el nu îşi întemeiază niciodată ierarhia patimilor explicit pe ideea trihotomiei.

---

[119] Vezi S. SCHIWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum* 1, Mayence 1904, pp. 269-273 și 2, Mayence 1913, pp. 80-84.

[120] Comparația sa între *Pract.* 1, 61 și tratatul pseudo-aristotelian *De virt. et vit.* este remarcabilă, dar concluziile pe care le trage despre originea ierarhiei sunt pripite; vezi SCHIWIETZ, *op. cit.* 2, p. 82 ff.

[121] VÖTGLE, ThQ 122 (19041), p. 221 ff.

[122] Vezi, de ex., *Pract.* 1. 63; PG 40, 1236 CD.

[123] *Ibid.* 1. 61; 1236 A-C.

[124] *Ibid.* 1. 15; 1221 D-1224 A.

Există, mai departe, o serie de indicii ale posibilei relaţii dintre cele două concepte. Un exemplu bun cu privire la acest aspect se poate găsi într-un pasaj, care este probabil al lui Evagrie şi care cel puţin aparţine tradiţiei evagriene, unde se spune că în timpul nopţii, când nici iuţimea, nici concupiscenţa nu sunt active, demonii îl atacă pe călugăr stârnind visele slavei deşarte în mintea lui.[128] Aici ideea pare să fie că slava deşartă este legată în special de facultatea raţională şi cu greu s-ar putea contesta că scriitorul consideră patimile care apar înaintea slavei deşarte ca fiind legate fie de iuţime, fie de concupiscenţă.

Această concluzie apare în tradiţia evagriană mai târzie, în special într-un text pe care Schiwietz l-a găsit decisiv: un pasaj din Sfântul Ioan Casian, *Coll.* 24. 15, care împarte explicit diferitele patimi conform trihotomiei sufletului.[129] Este adevărat că acest mod de sistematizare nu se mai găseşte în altă parte la Sfântul Ioan Casian. Astfel, în *Coll.* 5, de exemplu, unde vorbeşte despre cele opt patimi, face o altă diferenţiere.[130] Dar ceea ce ne spune Sfântul Ioan Casian aici, în *Coll.* 24, referindu-se la un anume monah Avraam, demonstrează că acest fel de speculaţie se întâlnea cel puţin în cadrul tradiţiei monastice care a adoptat ierarhia. Şi mai este adevărat că Sfântul Ioan Casian menţionează aici încă un număr de patimi, în afara celor care țin de ierarhia evagriană inițială. Dar, în același timp, toate patimile ierarhiei *sunt* incluse, iar cele adăugate se leagă ușor de cele opt. Aflăm astfel că, cel puțin în tradiția monastică evagriană, exista speculația despre diferențierea trihotomică și că felul în care patimile ierarhiei sunt distribuite aici este tot în acord cu prezentarea individuală a patimilor în tradiția evagriană. Iar în *Coll.* 24, 15, aflăm explicit că, dintre cele opt patimi, *cenodoxia* și *superbia* țin de partea rațională, *furor, tristitia* și *acedia* de partea irascibilă, iar *gastrimargia, fornicatio* și *avaritia* aparțin părții concupiscente.[131] Detaliile acestei scheme pot fi puse sub semnul întrebării din punctul de vedere al lui Evagrie, dar nu și concepția ei generală.

---

[125] *De mal. cogitat.* 16; PG 79, 1217 D-1220 A.

[126] Vezi, cu privire la puterea mâniei şi a gândurilor de desfrânare, *Antirrhet.* 2. 22; FRANKENBERG, p. 488 f.

[127] *De mal. cogitat.* 17; PG 79, 1220 B: păstorul bun (adică omul virtuos) scapă de lupi în virtutea facultăţii sale irascibile, dar iubeşte oile (adică gândurile autentice ale omului), în virtutea facultăţii sale concupiscente.

[128] Vezi apendicele la *De mal. cogitat.*, publicat în MUYLDERMANS, *À travers la tradition*, p. 51, nr. 28.

[129] Sfântul Ioan Casian, *Coll.* 24, 15; CSEL 13, p. 690 f.; SCHIWIETZ, *op. cit.* 1, p. 270 f. şi 2, p. 80 f.

[130] Vezi *Coll.* 5. 3; PICHÉRY, p. 190, unde patimile sunt împărţite în cele care au nevoie de cooperarea trupului şi cele care nu au nevoie, şi între cele care se datorează unui impuls exterior şi cele care se datorează unui impuls din interior.

Această sistematizare clară duce însă, în al treilea rând, la o evaluare chiar a indiciilor contextului trihotomic, pe care le putem găsi în descrierile patimilor individuale la Evagrie și în tradiția evagriană. Însăși structura ierarhiei ne invită de fapt să facem o astfel de evaluare, căci ea începe cu patimile trupești ale lăcomiei și desfrânării, care bineînțeles că sunt legate de elementul concupiscent, continuă apoi cu o patimă numită mânie (ὀργή), care este adesea, așa cum am văzut, identificată simplu cu iuțimea (θυμός) și sfârșește, cu mândria care poate să fie strâns legată de elementul rațional. Multe dintre detaliile tratării evagriene a patimilor individuale afirmă de fapt această intuiție generală. Același lucru este adevărat și în tradiția ulterioară, deși în nici unul din cazuri diferențierea nu este absolut fixă.

Exemple de diferențiere „trihotomică" a patimilor la Evagrie

Câteva exemple pot fi edificatoare. Când Evagrie spune că milostenia (sau mila) vindecă iuțimea, rugăciunea purifică mintea și postul domolește concupiscența, nu numai că recunoaștem forma caracteristică evagriană a trihotomiei, dar este totodată evident că cel puțin *lăcomia* este o patimă a elementului concupiscent, în timp ce patimi ca mânia, ura etc. se leagă de elementul irascibil.[132] Mai departe, în același text apare clar că lăcomia și *desfrânarea* se leagă firesc de concupiscență.[133] O diferențiere trihotomică raportată la fiecare patimă (deși sunt patimi care nu apar explicit în ierarhie) se găsește și în *Cent. gnost.* Aici aflăm că neștiința se leagă de minte, voluptatea, de concupiscență și ura, de iuțime.[134] În textele evagriene mai aflăm că elementul concupiscent primește gândurile desfrânării[135], iar gândurile care se nasc din iuțime sunt vorbirea de rău, ura și ținerea de minte a răului.[136] *Mânia* (și ura) sunt și mai clar legate de elementul irascibil.[137] Mai ambiguă este poziția *întristării.* Pe de o parte ea se definește ca „lipsa plăcerii" și astfel, cel puțin indirect, se leagă de concupiscență[138], dar, pe de altă parte, apare clar dintr-o serie de exemple că, după părerea lui Evagrie, ea se leagă la fel, dacă nu și mai mult, de iuțime.[139] Motivul care stă la baza acestei ambiguități pare să fie indicat chiar de Evagrie: întristarea vine fie din lipsa dorințelor (ἐπιθυμίαι), fie în urma mâniei (ὀργή).[140] Cazul *acediei* este similar. Are o poziție de mijloc și este de fapt un echilibru fals între patimile concupiscenței și ale iuțimii și un corespondent negativ al nepătimirii (ἀπάθεια).[141]

---

[131] *Coll.* 24, 15; *loc. cit.*

[132] *Pract.* 1. 63; PG 40, 1237 B.

[133] *Ibid.* 2. 54; 1245 D.

În sfârșit, *slava deșartă* are și ea o poziție ambiguă. Face parte din triada evagriană lăcomie, iubire de arginți, slavă deșartă, cele trei elemente, care însă cu greu ar putea fi distribuite conform trihotomiei. Ar trebui să ne așteptăm ca slava deșartă să fie legată de elementul rațional, dar Evagrie se pare că preferă să o lege de trup și de concupiscență. Ea stă lângă lăcomie și desfrânare. Este surprinzător la prima vedere, dar poate mai puțin surprinzător atunci când ne dăm seama că și Evagrie are o tendință de a identifica elementul rațional cu mintea așa cum am arătat de mai multe ori. Această idee trebuie să ne ducă la concluzia că partea rațională este doar indirect afectată de patimi și că neștiința este *patima* minții. Astfel, deși Evagrie admite adesea un raport al patimilor cu trihotomia, el preferă să lucreze cu o dihotomie a elementelor pătimitoare.[142]

---

[134] *Cent. gnost.* 1. 84; PO 28, p. 57; cf. 3. 35; p. 111, unde se spune că înfrânarea (legată de poftă) dă naștere iubirii (legate de iuțime), iar iubirea cunoștinței (legate de minte). Mai vezi și Sfântul Maxim, *Ep* 2; PG 91, 397 A, cu triada complementară: neștiință, iubire de sine și tiranie.

[135] Vezi MUYLDERMANS, *À travers la tradition*, p. 51 (Nr. 27); Cf. *Antirrhet.* 2. 7; FRANKENBERG, p. 484 f.

[136] MUYLDERMANS, *op. cit.*, p. 53 (nr. 32).

[137] Vezi *Pract.* 1. 11; PG 40, 1224 C și *De octo vit. cogitat.* 6; PG 40, 1273 A.

[138] Vezi *Pract.* 1. 10; PG 40, 1224 C.

[139] Vezi *Pract.* 1. 13; PG 40, 1224 D; 2. 54; 1245 D-1248 A și *Ad Eulogium mon.* 5; PG 79, 1100 D și 10; 1105 D.

[140] *De octo vit. cogitat.* 5.; PG 40, 1272 C.

[141] Acest lucru este clarificat în *Sel. in Psalm.*; vezi comentariul lui VON BALTHASAR, ZKTh 63 (1939), p. 188, γ.

[142] Vezi de ex., *De mal. cogitat.* 1; PG 79, 1201 A și 5; 1205 D.

Exemple de diferenţiere „trihotomică" în tradiţia evagriană ulterioară

În tradiţia evagriană ulterioară se pot face observaţii similare. Sfântul Nil vorbeşte despre lăcomie, desfrânare şi iubire de arginţi ca pofte (ἐπιθυμίαι)[143], în timp ce patima mâniei şi mai ales cea a întristării ţin de elementul irascibil.[144] *Acedia* ocupă o poziţie tot atât de ambiguă ca şi la Evagrie, deşi se poate argumenta că Sfântul Nil consideră că aparţine elementului irascibil.[145] Este interesant însă că *acedia* se leagă de suflet, în timp ce slava deşartă se leagă în primul rând de minte, dar şi de suflet.[146] Şi în sfârşit, în *Tractatus ad eumdem Eulogium*, al cărei autor este nesigur, diversele patimi sunt interrelaţionate în aşa fel încât este mai mult sau mai puţin evident că lăcomia şi desfrânarea ţin de elementul concupiscent[147], iar întristarea, mânia şi *acedia*, de elementul irascibil.[148] Tot atât de interesant este şi faptul că slava deşartă se defineşte ca „opusul adevărului", şi astfel se referă la elementul raţional.[149] Mai trebuie poate adăugat că însăşi ordinea fluctuantă dintre mânie şi întristare, care se poate observa în toată tradiţia evagriană, se poate explica cel mai bine probabil printr-o referire la ideea trihotomiei sufletului, pentru că întristarea este înţeleasă fie ca o consecinţă a lipsei plăcerii, apropiindu-se astfel de concupiscenţă, fie ca un echivalent al mâniei şi astfel este un fel de pizmă, legată de elementul irascibil.[150]

De fapt, ajungem la concluzia că ideea trihotomiei sufletului uman, care aparţine contextului speculaţiilor generale despre patimile omului, trebuie să fie importantă pentru înţelegerea ierarhiei celor opt patimi în cadrul tradiţiei evagriene. Putem fi de acord cu Vögtle şi cu alţii că această idee nu este *rădăcina* conceptului ierarhiei, întrucât Evagrie şi tradiţia evagriană, cu excepţia Sfântului Ioan Casian, nu o construiesc niciodată explicit pe trihotomie. Dar suntem convinşi că speculaţia monastică cu privire la ierarhia patimilor a fost de la început strâns unită cu concepţia „trihotomică" despre suflet. Sunt prea multe indicii indirecte ale acestei relaţii ca să o contestăm cu totul. Şi când întâlnim referiri directe sau indirecte la amândouă în scrierile Sfântului Maxim, trebuie să avem în vedere acest cadru. Dacă există vreo diferenţă sub acest aspect între Sfântul Maxim şi Evagrie – aşa cum vom încerca să aflăm în următorul capitol –, ea nu constă în această integrare în sine, ci mai degrabă în felul în care este înţeleasă.

---

[143] Vezi *De octo spir. mal.* 1; PG 79, 1145 B; 6; 1152 B şi 8; 1153 A.

[144] *Ibid.* 9; 1153 C şi 11; 1160 D.

[145] *Ibid.* 13; 1157 CD.

[146] Vezi *ibid.* 16; 1161 B şi 15, 1160 D.

[147] *Tract. ad eumdem Eul.* 2; PG 79, 1141 AB.

[148] *Ibid.* 3-4; 1141 D- 1144 C.

[149] *Ibid.* 4; 1144 C.

[150] La Evagrie, în *De octo vit. cogitat.*, întristarea ocupă locul al patrulea, iar mânia locul al cincilea în ierarhie (PG 40, 1272 A), dar în *De mal. cogitat.* 1 (PG 79, 1200 D-1201 A), ordinea este inversată. La Sfântul Nil Ascetul, în *De octo spir. mal.* – excepţie în manuscrisul E al recenziei B (cf. MUYLDERMANS, „Une nouvelle recension du *De octo spiritibus malitiae* de S. Nil", Mus 52, 1939, p. 247) – întristarea ocupă locul al cincilea şi se spune că izvorăşte din mânie (PG 79, 1156 B), dar în *Tract. ad eumdem Eul.*, remarcăm că întristarea şi mânia sunt aproape paralele, deşi întristarea precedă mânia (PG 79, 1141 D-1144 A). În *Coll.*, operă a Sfântului Ioan Casian, *ira* precedă *tristitia* (PICHÉRY, p. 190) şi la fel şi în compilaţia numită *De octo vit. cogitat.* (PG 79, 1436).

Istoria ulterioară a ierarhiei evagriene şi seria de patimi la Sfântul Maxim

Dar s-a referit într-adevăr Sfântul Maxim la ierarhia celor opt patimi? Am atras atenţia asupra *Char* 3. 56 ca evidenţă, dar acolo Sfântul Maxim menţionează nu numai cele opt patimi capitale, ci încă alte patru patimi, şi anume zgârcenia (πλεονεξία), ţinerea de minte a răului (μνησικακία), pizma (φθόνος), clevetirea (καταλαλιά).[151] Acest text poate fi înţeles ca referire la cele opt patimi numai dacă patimile adăugate sunt acceptate ca elaborări sau ca sinonime ale patimilor originare. Însă aici putem fi ajutaţi de un scurt studiu al istoriei ierarhiei evagriene a patimilor.

Putem recunoaşte deja chiar în cadrul tradiţiei evagriene o tendinţă de a depăşi numărul fix de opt şi de la început se înţelege că patimile ierarhiei sunt numai un fel de punct de plecare pentru o mulţime nenumărată de patimi. Este însă un fapt bine cunoscut că sistemul apusean al celor şapte păcate de moarte, stabilit de Sfântul Grigorie cel Mare pe baza ierarhiei celor opt patimi, reprezintă nu numai o reconstrucţie a ordinii patimilor, ci, totodată, o sistematizare mai restrictivă a lor. Atunci când mândria (*superbia*), conform unei tradiţii apusene reprezentate de scriitori ca Tertullian şi Augustin, a fost aşezată la baza ierarhiei apusene, această reformă putea primi un oarecare suport prin faptul că păcatele slavei deşarte şi ale mândriei ocupă o anumită poziţie chiar în cadrul tradiţiei evagriene. Se spune despre ele că îl atacă pe călugăr după ce a biruit primele şase patimi, şi astfel poate fi înțeleasă ca fiind fundamentală în raport cu celelalte, ca expresii ale păcătoșeniei umane. Evagrie cu greu ar fi putut-o spune atât de explicit, dar la Sfântul Ioan Casian, ideea este la îndemână. El numește *superbia* „omnium peccatorum et criminum... principium".[152] Și acum atitudinea restrictivă a tradiției apusene_se manifestă în faptul că întrucât și slava deșartă, și mândria exprimă aceeași păcătoșenie umană, considerată fundamentală, ele sunt adunate într-o singură patimă, iar numărul se reduce la șapte.[153]

---

[151] Vezi CSC, p. 170.

În mod caracteristic, această reformă a fost susținută, de fapt, de către Sfântul Ioan Scărarul, care deși reprezenta trăirea monastică răsăriteană, a argumentat, mai degrabă formal, în favoarea a șapte patimi în loc de opt.[154] Tendința generală a tradiției răsăritene era însă opusă: în anumite scopuri se puteau adăuga la ierarhie și alte patimi. Sistemul apusean a ajuns foarte târziu să predomine în răsărit. Dar îl găsim foarte clar exprimat, de exemplu la Petru Movilă, în *Confessio Orthodoxa*, unde numărul patimilor se reduce la șapte, mândria fiind prima dintre ele.[155]

Dacă urmărim tradiția evagriană, ceea ce observăm mai întâi de toate este că apar de la început anumite fluctuații în cadrul sistemului fix al ierarhiei. De exemplu, în *De malignis cogitationibus* a lui Evagrie, *acedia* lipsește, iar numărul patimilor este de fapt doar șapte[156], dar în *Tractatus ad eumdem Eulogium*, numărul este de nouă sau zece, căci acolo se adaugă pizma (φθόνος), iar clevetirea (καταλαλιά) este tratată aproape ca o a zecea patimă: pizma este numită și haina „mândriei", și „rădăcina clevetirii".[157] Însă pizma și clevetirea sunt adăugate, așa cum am văzut, și pe lista Sfântului Maxim.

Însă mai departe, în același tratat, se spune că și mândria, și pizma vin din slava deșartă. Relația strânsă dintre pizmă și păcatele mândriei, care se observă în tradiția evagriană, formează probabil, pe de altă parte, baza introducerii celei de a șaptea patimi în ierarhia apuseană, *invidia*. Iar aceste două împreună arată că adăugarea pizmei în seria de patimi a Sfântului Maxim este mai degrabă un semn care arată că el se raportează, într-adevăr, la ierarhie decât o dovadă că nu se referă la ea. Până la urmă, pizma şi-a aflat locul şi în scrierile răsăritene: în *Confessio Orthodoxa* este a patra patimă.[158] Locul clevetirii este mai puţin evident, însă am văzut că ea este strâns relaţionată cu ierarhia din cadrul tradiţiei evagriene.

---

[152] PL 49, 432 A. Vezi discuția noastră despre păcatele mândriei, în prima secțiune a acestui capitol.

[153] Despre această dezvoltare istorică, vezi, de ex., O. ZÖCKLER, *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*, München 1893, III, 41 f.,m și VÖTGLE, RACh I, col. 74.

[154] *Scala Paradisi, gr.* 22; PG 88, 948.

[155] *Confessio Orthodoxa*, 3, *quaest.* 23 și 24-37; cf. ZÖCKLER, *op. cit.* III, 107. Despre Petru Movilă, opera lui, versiunea ei latină și relația sa cu Apusul, vezi, de ex., A. MALVY – M. VILLER (ed.), *La confession Orthodoxe de Pierre Moghila* (Orientalia Christiana 39), Roma-Paris 1927.

[156] PG 79, 1200 D-1201 A.

[157] PG 79, 1141 A și 1144 D.

Dar ce putem spune despre zgârcenie şi despre ţinerea de minte a răului? Şi aici este interesantă dezvoltarea istorică. Pe lista Sfântului Maxim, zgârcenia (πλεονεξία) se naşte din iubirea de arginţi, motiv pentru care aceste două patimi sunt foarte strâns legate între ele. În ierarhia apuseană, *avaritia* se păstrează, dar în *Confessio Orthodoxa*, unde ierarhia este modelată pe sistem apusean, observăm un lucru frapant, că avariţia (φιλαργυρία) a dispărut şi a fost înlocuită de zgârcenie (πλεονεξία).[159] Motivul ar putea fi acela că zgârcenia a fost frecvent asociată cu avariţia, şi iarăşi trebuie să tragem concluzia că Sfântul Maxim reprezintă faza de mijloc a acestei dezvoltări şi că adăugarea patimii zgârceniei este un alt semn că el face referire la ierarhia evagriană.

La aceeaşi concluzie putem ajunge şi în privinţa ţinerii de minte a răului (μνησικακία).[160]

Singura concluzie posibilă, din cele spuse până acum, este că Sfântul Maxim demonstrează, mai ales în *Char* 3,56, că este bine familiarizat cu ierarhia evagriană a celor opt patimi şi, de asemenea, că felul în care tratează el această idee reflectă o anumită fază a dezvoltării ei istorice. Aceasta nu înseamnă, desigur, că dezvoltarea istorică ar putea fi urmărită în diversele ei stadii, nici că forma iniţială a ierarhiei evagriene îşi pierduse deja importanţa până în vremea Sfântului Maxim. Sfântul Ioan Damaschin este un exemplu foarte bun de scriitor de mai târziu la care apar evidente şi influenţele sistemului maximian şi ale celui evagrian originar.[161] Însă ceea ce mai putem spune este că trăsătura monastică a ierarhiei, care îi indică probabil rădăcinile în experienţele ascetice practice şi care predomină la scriitori ca Evagrie, Sfântul Nil şi Sfântul Ioan Casian – deşi nu se poate contesta că aceste ispite îi atacă şi pe oamenii din lume la fel ca şi pe monahi –, dispare în sistemul apusean şi, în consecinţă, şi în Răsărit, în măsura în care concepţia apuseană a căpătat influenţă acolo. Dar în cazul Sfântului Maxim, caracterul monastic, care include o tendinţă de a mai adăuga şi alte patimi în sistem, predomina încă, iar acest lucru explică în mare parte felul în care este tratată ierarhia în scrierile sale.

---

[158] Vezi *Conf. Orth.*, *ibid.*, *quaest.* 23 şi 30; cf. ZÖCKLER, *loc. cit.*

[159] Vezi *Conf. Orth.*, *ibid.*, 23 şi 26; cf. ZÖCKLER, *loc. cit.* În versiunea latină, patima aceasta este tradusă cu *auaritia*, vezi MALVY –VILLER, *op. cit.*, p. 104 f.

[160] Vezi *Conf. Orth.*, *ibid.*, 23 şi 34; cf. MALVY –VILLER, *loc. cit.* În versiunea latină, patima aceasta este numită *ira*, vezi MALVY–VILLER, *op.cit.*, p. 104 şi 107.

[161] Vezi *De octo spir. nequ.* 1; PG 95, 80 A, unde se păstrează chiar şi ordinea veche întristare-mânie.

Aşadar, am arătat că a) există o relaţie între ierarhia patimilor şi ideea trihotomiei sufletului uman şi b) că felul în care tratează Sfântul Maxim patimile şi păcatele umane include o aderare la ierarhia evagriană a celor opt patimi. Acest lucru ne conduce însă la un studiu mai atent al felului în care tratează Sfântul Maxim păcatele şi patimile din perspectivă „trihotomică". Un astfel de studiu va demonstra cum concepe el funcţia dezintegratoare a patimilor prin reaua întrebuinţare a facultăţilor psihice.

3. *Trihotomia sufletului şi acţiunea patimilor în general*

Am văzut că un accent pe relaţia dintre trihotomia sufletului uman şi diferenţierile patimilor şi păcatelor este în acord cu ierarhia evagriană a celor opt patimi şi gânduri pătimaşe cardinale şi am mai văzut că învăţătura despre patimi şi păcate, care include ierarhii extinse şi variabile, aşa cum le găsim la Sfântul Maxim, poate foarte bine să fie strâns legată de sistemul evagrian. Prin urmare, suntem îndreptăţiţi să înţelegem analiza patimilor şi păcatelor la Sfântul Maxim în perspectiva accentului pe care îl pune pe trihotomia sufletului şi, în acelaşi timp, ca implicând o dezvoltare a psihologiei evagriene a celor opt patimi.[162] Acest lucru este important, la rândul său, pentru tema noastră, întrucât el ne ajută să înţelegem cum se poate asocia accentul pus de Sfântul Maxim pe unitatea sufletului uman şi a întregului complex structural uman, cu o evidenţiere similară a efectului dezastruos al patimilor şi al păcatelor dezintegratoare.

---

[162] Mai trebuie subliniat clar aici că diferenţierea trihotomică între patimi (şi virtuţi), în general, nu porneşte de la Sfântul Maxim sau de la predecesorii lui creştini. Este deja o realitate evidentă la Pseudo-Aristotel, *De virt. et vit.* 1-3, unde referire explicită se face la trihotomia platonică (1249 a), şi diferenţierea este elaborată, mai întâi, în raport cu virtuţile, apoi cu patimile (1250 a). Ce ne interesează aici este folosirea ei de către Sfântul Maxim în raport cu ierarhia evagriană.

Pincipiul „trihotomic" și alte principii ale diferențierii patimilor

Pe fondul acestui studiu restrâns asupra gândirii lui Evagrie și asupra tradiției evagriene, pare evident în primul rând că Sfântul Maxim, atunci când diferențiază patimile și păcatele pe care le menționează, se referă destul de frecvent la cele trei facultăți ale sufletului. Această referire este de fapt mai evidentă la Sfântul Maxim decât în tradiția la care aderă.

În *Char*, Sfântul Maxim subliniază în câteva rânduri faptul că patimile și păcatele trebuie deosebite conform trihotomiei psihice sau conform dihotomiei părților pătimitoare ale sufletului. În unele cazuri – în mod evagrian – mintea reprezintă partea rațională a trihotomiei, în alte cazuri mintea este prezentată mai clar ca fiind deasupra tuturor elementelor, iar în altele, întregul accent cade pe cele două elemente ale părții pătimitoare, întrucât problemele minții și ale facultății raționale sunt momentan lăsate la o parte. În pasaje izolate, aceste variații pot părea derutante, dar privite în ansamblu, *Char*, ca și restul scrierilor Sfântului Maxim, arată că Sfântul Maxim concepe cele trei părți ale sufletului uman în relație cu patimile și cu păcatele, ca elemente interrelaționate ale unui întreg, dintre care mintea este chemată să servească drept subiect spiritual.[163]

Înainte de a exemplifica această concepție generală și de a încerca să ilustrăm măsura în care Sfântul Maxim își leagă învățătura despre patimi și păcate de ideea trihotomiei, trebuie însă să arătăm cel puțin că mai sunt și alte principii de diferențiere pe care Sfântul Maxim le întrebuințează, tot așa cum am găsit că mai sunt și alte principii reprezentate în tradiția evagriană.

Mai întâi de toate, găsim referiri izolate la *cele patru virtuți cardinale* clasice – cele din *Republica* lui Platon – cu păcatele opuse lor, care servesc drept bază pentru o clasificare a patimilor, diferită de cea a ierarhiei evagriene.[164] În al doilea rând, există diferențierea ascetică generală dintre patimile și păcatele *trupului și ale sufletului*[165], idee care, într-o formă mai concentrată, este exprimată în întreita diferențiere a condițiilor de viață, bune și rele, adică între cele din suflet, cele din trup și cele privitoare la trup.[166] O a treia diferențiere, tot întreită, se referă la *simțuri, la condiția trupului și la amintire,* ca surse diferite ale gândurilor pătimașe.[167]

---

[163] Cf. cap. III: A, 2; pp. 125-131 de mai sus.

[164] Vezi, de ex., *Char* 2. 79; CSC, p. 132; cf. *QuDub* 1, 68; CCSG 10, p. 158 și *Myst* 5; PG 91, 680 A.

[165] Vezi *Char* 1. 64; CSC, p. 72; vezi diferențierea corespunzătoare între virtuți de la 2. 57; p. 120.

[166] *Ibid.* 2. 76; p. 130.

Înțelegerea stoică a patimilor, cu accentul ei pe *dialectica dintre plăcere și întristare, dintre condiții prezente și așteptări viitoare*, formează cadrul unui al patrulea principiu al diferențierii[168], iar acest principiu, la rândul lui, este strâns legat de o diferențiere autentic maximiană între acele patimi care se nasc din goana omului după plăcere și cele legate de durerea care îi urmează și, în sfârșit, acele patimi care sunt rezultatul unui amestec al acestora.[169] Un al cincilea principiu al diferențierii, care face deosebire între patimile care manifestă *iubire sau ură irațională* pentru ceva este probabil tot autentic maximian.[170] Și, în sfârșit, mai trebuie menționată ideea unei *căderi de șapte ori a naturii umane*, cădere exemplificată prin istoria omenirii, așa cum se reflectă ea în Sfânta Scriptură și care demonstrează, deși implicit, un sistem al patimilor umane care se leagă, cu siguranță, într-un fel de înțelegerea maximiană a patimilor omenești în general.[171]

Există la Sfântul Maxim o mare varietate de sistematizări ale patimilor și păcatelor. Dar referirile directe și indirecte la *trihotomia sufletului,* în acest context, sunt totuși frecvente și par să fie integrate adânc în întreaga sa gândire. Ele sunt însă de diferite feluri și reprezintă diverse grade de relație cu ideea trihotomiei. Există a) referiri directe la trihotomie în ansamblu; b) referiri directe la dihotomia părții pătimitoare a sufletului, cu sau fără menționarea minții (νοῦς) sau, posibil, a facultății raționale ca al treilea element; c) referiri indirecte sau implicite la trihotomie sau la părțile ei; și, în sfârșit, d) descrieri izolate ale patimilor, care arată că ele sunt concepute ca un fel de întrebuințare greșită a facultăților trihotomiei.[172] Ne vom ocupa aici de aceste tipuri de referiri, în aceeași ordine.

Referiri directe la trihotomie în ansamblu

Referirile directe la trihotomie nu sunt frecvente, dar sunt clare. Un bun exemplu găsim în *Char* 1, 64-67, capitol dedicat în întregime problemei patimilor, care arată că referirea la trihotomie nu este deloc accidentală. Aici Sfântul Maxim subliniază, în primul rând, că unele patimi sunt ale trupului şi altele ale sufletului.[173] Apoi se ocupă de patimile sufletului, împărţindu-le în cele ale părţii irascibile şi cele ale părţii concupiscente, referindu-se astfel numai la dihotomia elementului pătimitor[174], dar sfârşeşte prin a raporta restul patimilor la diverse părţi ale trihotomiei *în ansamblu.*[175] Această procedură arată clar că Sfântul Maxim vrea să sublinieze atât faptul că patimile se nasc din relaţiile care angajează trupul în lumea exterioară a simţurilor, cât şi faptul că încleştarea patimilor pune stăpânire pe omul întreg. Nici un element uman nu este exclus; tuturor le corespund anumite patimi. Iar în privinţa sufletului, este la fel de clar că ideea trihotomiei serveşte pentru a evidenţia angajarea întregii structuri umane compuse.

---

[167] *Ibid.* 2. 74; p. 128.

[168] *Ibid.* 2. 65; p. 124; cf. 2. 44; p. 114.

[169] *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 33.

[170] *Char* 2. 16; CSC, p. 96; cf. 1. 51; p. 66 ff.

[171] Vezi *QuDub* 59; CCSG 10, p. 46 f.

[172] Cel de al patrulea tip de referire la trihotomie va fi tratat separat, în secțiunea 4 (pp. 296-307) de mai jos.

La fel de clar este şi *Char* 3.3, în care Sfântul Maxim arată în mod explicit că patimile se nasc din reaua întrebuinţare a celor trei puteri ale sufletului şi, deşi tipurile de patimi care sunt legate aici de diverse elemente nu se întâlnesc ca atare în ierarhia evagriană, nu este greu să le relaţionăm cu patimile corespunzătoare ale ierarhiei. Astfel, Sfântul Maxim spune că patimile facultăţii raţionale sunt neştiinţa şi nechibzuinţa, pereche care nu este foarte departe de cea a mândriei şi a slavei deşarte, şi apoi mai spune că ura şi necumpătarea sunt patimi ale părţii irascibile, respectiv a celei concupiscente.[176] Aici trebuie să spunem că ura se apropie foarte mult de mânie, iar necumpătarea, de lăcomie şi de desfrânare. Putem observa astfel că Sfântul Maxim subliniază din nou că sunt implicate toate cele trei facultăţi şi, de asemenea, că patimile sunt numite explicit o *rea întrebuinţare* a acestor facultăţi. În sfârşit, înclinăm să intuim şi o referire indirectă la ierarhia patimilor. Această intuiţie se confirmă de fapt în parte în capitolul următor al aceleiaşi scrieri, căci acolo Sfântul Maxim prezintă o tetradă – lăcomie, desfrânare, iubire de arginţi şi slavă deşartă – care seamănă mult cu structurile tradiţiei evagriene, strâns legate de ierarhia celor opt patimi.[177] Un pasaj similar apare şi în *Char* 3. 20, unde Sfântul Maxim împarte încă o dată diversele patimi, conform celor trei părţi ale sufletului, dar subliniază şi relaţia lor strânsă cu trupul, pe de o parte, şi, pe de altă parte, efectele grave ale patimilor asupra minţii.[178]

---

[173] 1. 64; CSC, p. 72.

[174] 1. 65-66; p. 74.

[175] 1. 67; *loc. cit.*

[176] CSC, p. 144.

[177] Vezi *ibid.* 3. 4; *loc. cit.* Ar mai trebui remarcat că în referirea Sfântului Maxim la trihotomie este susţinut de una din autorităţile sale acceptate, Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul; vezi *ibid.* 3. 5; p. 146.

Aceste trei exemple de referire clară la trihotomie, în raport cu patimile şi păcatele, ar trebui să fie destul pentru a dovedi că principiul „trihotomic" al diferenţierii este central la Sfântul Maxim şi serveşte pentru a demonstra că *întreaga* fiinţă umană este angajată în procesul unei vieţi pătimaşe, tot aşa cum se angajează într-o viaţă creştină virtuoasă.[179]

Referiri directe la dihotomia părţii pătimitoare a sufletului

Aici numărul exemplelor frapante poate fi imediat lărgit. Acum, aceste referiri sunt adesea asociate cu o menţionare a minţii ca un fel de al treilea element, care pare să elimine facultatea raţională ca element separat şi să implice o identificare a minţii cu facultatea raţională. Însă această tendinţă evagriană nu este atât de puternică cum ar putea părea la început. Să ne amintim că mintea, ca subiect spiritual, acţionează în primul rând *prin* facultatea raţională, iar din punctul de vedere al dihotomiei fundamentale a omului, efectele patimilor concupiscenţei şi cele ale iuţimii asupra părţii raţionale a omului se aseamănă foarte îndeaproape cu aceleaşi efecte asupra minţii. Iar acest lucru îl face pe Sfântul Maxim să menţioneze firesc aceste din urmă efecte fără a pomeni totodată de elementul raţional ca atare.

De exemplu, se întâmplă să descrie felul cum mintea, stârnită de activitatea pătimaşă a concupiscenţei, visează obiecte aducătoare de plăcere, dar, stârnită de acţiunea pătimaşă a iuţimii, priveşte lucruri pricinuitoare de frică.[180] Mintea este astfel prezentată ca robită de patimile elementelor pătimitoare şi, ca subiect uman, angajează întreaga fiinţă umană într-o goană după plăcere şi într-o fugă de cele ce îi pricinuiesc frică. Un astfel de om este caracterizat de o atitudine imorală şi lipsită de bărbăţie.[181]

În alte situaţii, Sfântul Maxim arată, printr-o referire indirectă la aceeaşi dihotomie, că ura şi nechibzuinţa – să observăm similitudinea dintre această pereche şi aceea a fricii şi a plăcerii – stârnesc mintea omului care pătimeşte şi că el trebuie să se purifice prin dragoste şi înfrânare, corespondentele lor pozitive.[182] În consecinţă, virtuţile şi lucrările lor, care biruiesc patimile, sunt prezentate ca puteri care vindecă şi transformă cele două părţi pătimitoare ale sufletului.[183] Eliberarea de patimi şi dragostea dumnezeiască sunt puterile care realizează această restaurare a facultăţilor sufletului[184], care se lucrează prin mijloace cum sunt: lecturile duhovniceşti, pentru minte, înfrânarea, pentru concupiscenţă şi rugăciunile şi milosteniile, pentru iuţime[185] sau, conform altei versiuni, prin rugăciune, pentru minte, prin înfrânare, pentru concupiscenţă şi prin dragoste, pentru iuţime.[186]

---

[178] CSC, p. 150 ff.

[179] Se pot enumera şi alte referiri de acelaşi tip; vezi, de ex., *ibid.*, 2. 12; p. 94 şi *Ep* 2; PG 91, 397 AB; Cf. şi referirile la trihotomie în relaţie cu virtuţile corespunzătoare şi cu o bună întrebuinţare a facultăţilor, vezi, de ex., *Char* 4. 15; p. 200; 4. 44; p. 212 şi *QuDub* 126; CCSG 10, p. 93.

[180] *Char* 2. 69; CSC, p. 126.

[181] Evident că atât ideile platonice, cât şi cele stoice au colorat aceste reflecţii. Mai vezi şi *Char* 2. 70; *loc. cit.*

Referirile la dihotomia părţii pătimitoare a sufletului în relaţie cu diversele feluri de patimi şi păcate inferioare sunt, în general vorbind, foarte frecvente în scrierile Sfântului Maxim, iar convingerea lui evidentă este că orice diferenţiere a lor trebuie să ia în considerare această dihotomie.[187] Dacă ne mai gândim şi la referirile sale clare la trihotomie, în acest context, nu ne poate scăpa impresia că referirile la dihotomie sunt o parte a acestui sistem mai cuprinzător, care permite insistenţa puternică pe angajarea întregii fiinţe umane, prin intermediul sufletului, în procesul dezastruos al unei vieţi împătimite – viaţă în care diferenţierea înseamnă dezbinare vătămătoare, iar dependenţa reciprocă a diverselor elemente înseamnă distrugerea tuturor.[188]

Referiri indirecte sau implicite la trihotomie

Acest al treilea fel de referiri este ,desigur, greu de demonstrat cu deplină certitudine. Pe fondul celor prezentate până acum, un număr considerabil de astfel de referiri sunt totuşi lămurite.

Dar aici există o anumită problemă care trebuie clarificată mai întâi, pentru că are o importanţă deosebită, problema înţelegerii *triadei fundamentale a patimilor*, pe care am descoperit-o deja la Evagrie şi care constă în

---

[182] *Ibid.* 4. 72-73; p. 226.

[183] Vezi, de ex., *ibid.*, 2. 47-48; p. 116.

[184] Vezi *ibid.* 1.34; p. 60.

[185] Vezi, de ex., *Ep* 24; PG 91, 609 D- 612A.; vezi aceeaşi formulare în *Ep* 43; 640 CD.

[186] *Asc* 19; PG 90, 925 D.

[187] Pentru alte exemple, vezi, de ex., *Asc* 15; PG 90, 924 A şi *Gnost* 1. 16; PG 90, 1089 A.

[188] Vezi secţiunea 4 de mai jos.

lăcomie, iubire de arginți și *slavă deșartă*.[189] Nu este posibil să înțelegem aceste trei patimi ca o aluzie implicită la trihotomie, căci deși lăcomia este legată de concupiscență, iar slava deșartă este posibil, cel puțin uneori, să fie legată de elementul rațional, iubirea de arginți cu greu s-ar putea relaționa cu partea irascibilă. Și dacă așa stau lucrurile, poziția aparent ambiguă a slavei deșarte[190] contribuie considerabil la ezitarea generală. Dar, pe de altă parte, ar fi surprinzător să nu existe nici o legătură între această triadă și elementele trihotomiei.

Evagrie prezenta deja această triadă ca un fel de bază a restului ierarhiei: desfrânare, mânie, întristare și mândrie – care trebuie să fi fost structurată conform trihotomiei sufletului.[191] Dar în același timp, devine clar că triada nu este alcătuită după același principiu. Ea este prezentată ca elementară în raport cu celelalte patimi și ca atare, luând în considerare poziția generală a lui Evagrie, este în mod evident mai elementar raportată la trup. Evagrie pare să aibă în vedere o dezvoltare directă de la lăcomie la slavă deșartă. Motivul care stă la baza acestui aranjament, care își are probabil sursa în speculațiile mai vechi despre necesitățile fundamentale ale omului, nu este evident, dar ni se prezintă o întemeiere biblică foarte interesantă: cele trei patimi, lăcomia, iubirea de arginți și slava deșartă, sunt cele cu care l-a ispitit diavolul pe Hristos în pustie. Această ultimă interpretare se mai găsește și într-altă parte în tradiția evagriană. Sfântul Ioan Casian o reproduce observând chiar diferența dintre Sfinții Evangheliști Matei și Luca cu privire la ordinea ispitirilor.[192] Această tradiție pare să sublinieze în parte înțelegerea elementară cu privire la natura trupească a celor trei patimi.

---

[189] Cf. p. 268 de mai sus.

[190] O prezentare excelentă a acestei ambiguități este oferită, în cadrul tradiției evagriene, de compilația *De octo vit. cogitat.*, unde se spune explicit că slava deșartă afectează toate cele trei părți ale sufletului; vezi PG 79, 1461 C.

[191] Vezi *De mal. cogitat.* 1; PG 79, 1200 D-1201 A și 24; 1228 B.

[192] *Coll.* 5, 6; PICHÉRY, p. 194 f. – Este demn de remarcat faptul că această interpretare destul de precisă a ispitirilor lui Hristos în pustiu nu pare să aibă o temelie clară la Origen, a cărui interpretare are un caracter mai larg și mai general. (Despre exegeza acestui episod la Origen, vezi mai ales M. STEINER, *La tentation de Jésus dans l'interpretation patristique de saint Justin à Origène*, Paris 1962, pp. 107-192.) Totuși o paralelă interesantă poate fi găsită în *Canons of Hippolytus* 30 (vezi H. ACHELIS, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts*, 1. *Die Canones Hippolyti*, TU 6, 4, Leipzig 1891, p. 281 f.), unde se spune că cele trei ispitiri vizau *cupiditas*, *superbia* și *amor auri*; cf. K.-P. KÖPPEN, *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Alten Kirche* (BGBE 4), Tübingen 1961, p. 37. Sfântul Ambrozie, în *Expos. Ev. Luc.* 4. 33; CSEL 32, 4, p. 155, 13-21, oferă o altă paralelă: *gula*, *facilitas* și *ambitio*; cf. KÖPPEN, *op.*

Dar cum vom interpreta aceeaşi triadă atunci când apare la Sfântul Maxim? O scurtă analiză a pasajelor în care se întâlneşte triada demonstrează imediat că Sfântul Maxim cunoştea acest aspect din tradiţia evagriană. El prezintă aceleaşi elemente ale interpretării şi nu merge mult mai departe. Totuşi, afirmaţiile Sfântului Maxim despre triadă o pun într-o lumină mai clară. Mai întâi subliniază foarte clar ideea că toate cele trei patimi se leagă de trup. Sfântul Maxim spune explicit că toate îşi au originea într-o anumită necesitate a trupului, deşi nu arată în ce fel.[193] În al doilea rând, Sfântul Maxim arată clar că ele se nasc ca atare, mai mult sau mai puţin direct, din iubirea de sine.[194] Şi în al treilea rând mai arată că păcatele mâniei nu sunt incluse, ci cauzate de patimile triadei.[195]

Această ultimă concluzie, care are o importanţă deosebită în contextul nostru, este foarte bine ilustrată de Sfântul Maxim în *Liber asceticus*, unde merge pe linia interpretării evagriene a *ispitirilor lui Hristos* în pustie prin lăcomie, iubire de arginţi şi slavă deşartă[196], dar mai demonstrează şi că Hristos nu este ispitit în pustie de patimile facultăţii irascibile, ci mai târziu, în timpul pătimirii Sale, se confruntă cu ele şi le biruieşte.[197] Iar acest lucru ne îndreptăţeşte să tragem concluzia că triada patimilor fundamentale, pe care Sfântul Maxim o prezintă conform tradiţiei evagriene, nu include nici o referire explicită la trihotomia sufletului, dar, în relaţia lor fundamentală cu trupul şi apoi, ca patimi care fac să se nască păcatele iuţimii, elementele triadei sunt totuşi legate de trihotomie. Ele exprimă în primul rând *patimile concupiscenţei*, care conduc la patimile iuţimii.

Locul slavei deşarte în acest context poate fi greu de înţeles, dar se pare că atât Evagrie, cât şi Sfântul Maxim gândesc că slava deşartă ar trebui în-

---

cit., p. 83 f. În sfârşit, Sfântul Grigorie cel Mare, în *Hom. in Evv.* 16. 2, 3; PL 76, 1135 D-1136 A, reflectă influenţa tradiţiei evagriene: *gula*, *vana gloria*, *avaritia*; cf. KÖPPEN, *op. cit.*, p. 84. Este surprinzător faptul că KÖPPEN, cel care a remarcat aceste interpretări şi a observat că ele sunt parte a unui paralelism mai larg între ispitirile lui Adam şi cele ale lui Hristos (vezi IDEM, *op.cit.*, pp. 79-85), nu menţionează contribuţiile lui Evagrie, ale tradiţiei evagriene şi contribuţiile Sfântului Maxim Mărturisitorul în această privinţă. – În lumina Noului Testament, interpretarea evagriană ascetică este, desigur, destul de îndepărtată. Acolo perspectiva mesianică domină clar prezentarea. Despre această perpectivă, vezi H. RIESENFIELD, „Le caractère Messianique de la tentation au désert", în E. MASSAUX etc., *La venue du Mesie* (Recherche Bibliques 6), Louvain 1962, pp. 51-63.

[193] *Char* 2. 59; CSC, p. 122.

[194] *Ibid.* 3. 56; p. 170.

[195] *Ibid.* 1. 75; p. 78 şi 3. 7; p. 146.

[196] *Asc* 10; PG 90, 920 C.

[197] Vezi *ibid.* 11- 12; PG 90, 920 C- 921 B.

țeleasă, cel puțin uneori, ca expresie a concupiscenței, adică o concupiscență rafinată, care însă, dând naștere mândriei, afectează elementul rațional al sufletului în mod direct.[198]

Se mai observă și alte referiri indirecte la trihotomie sau la dihotomia părții pătimitoare. Acest lucru nu este mai puțin adevărat atunci când Sfântul Maxim vorbește despre virtuți și despre alte mijloace de restaurare a structurii umane compuse. În acest context, dragostea se poate ușor raporta la elementul irascibil, înfrânarea la elementul concupiscent și lectura și contemplarea la minte, prin elementul rațional.[199] Afirmații de acest fel sunt clarificate mai departe, în pasaje în care perspectiva este inversată: Sfântul Maxim vorbește despre elementele trihotomiei și se referă la virtuți în general. În *Thal* 55, Sfântul Maxim subliniază că iuțimea și concupiscența trebuie să se subordoneze rațiunii și să fie întrebuințate de minte spre folosul virtuților.[200] Tot așa, patimile în general sunt raportate, atât negativ, cât și pozitiv, la cele trei părți ale sufletului.[201]

În sfârșit, în *Ep* 5, Sfântul Maxim face aluzie clară, într-unul și același text, atât la dihotomie, cu mijloacele ei de restaurare, cât și la virtuțile platonice, incluzând nu numai referințe la imaginea platonică a celor doi cai și a trăsurii, dar și o enumerare a unui număr mai mare de patimi și de virtuți dintre care cel puțin primele ar putea fi împărțite conform trihotomiei. Astfel, chibzuința și neștiința vor aparține elementului rațional, curajul și teama, celui irascibil, iar cumpătarea și necumpătarea vor ține de elementul concupiscent. Cu toate că restul virtuților și patimilor menționate nu pot fi distribuite la fel de ușor – o parte din ele pare să aparțină facultății irascibile totuși –, acest text constituie un alt exemplu al importanței pe care Sfântul Maxim o acordă, evident, trihotomiei.[202] Dar, în același timp, arată și că această importanță este intim legată de ideea Sfântului Maxim că omul întreg este angajat atât în lucrarea patimilor, cât și a virtuților, și că patimile și păcatele sunt exemple de întrebuințare dezastruoasă a facultăților umane, care au fost concepute spre a fi folosite pozitiv. Referirile indirecte la legătura dintre mulțimea patimilor și trihotomia sufletului demonstrează că Sfântul Maxim tratează aici nu numai principiul formal al diferențierii, ci și un element important al concepției sale despre om.

---

[198] O referire similară, deși explicită, la triadă, mai este oferită în *Char* 4. 41; CSC, p. 210.

[199] Vezi, de ex., *ibid.* 4. 86; p. 232; cf. 4. 80; p. 230, unde o diferențiere similară este clar prezentată ca rezultând din trihotomie.

[200] CCSG 7, p. 499.

[201] *QuDub* 126; CCSG 10, p. 93.

[202] Vezi *Ep* 5; PG 91, 421 A-C. Dreptatea și nedreptatea se referă, desigur, în mod platonic, la omul întreg. Μακροθυμία și ὀλιγοψυχία ar trebui să fie încadrate în aceeași categorie, vezi pozițiile corespunzătoare ale lui μεγαλοψυχία și lui μικροψυχία în scrierea lui Pseudo-Aristotel, *De virt. et vit.* 1-3; 1294 b- 1250 a.

4. Înțelegerea „trihotomică" a fiecărei patimi

Înțelegerea trihotomică maximiană a patimilor este ilustrată, desigur, și prin descrierile fiecărei patimi în parte, întrucât acestea sunt înțelese ca forme de întrebuințare greșită a oricăreia dintre cele trei facultăți. Această înțelegere se poate demonstra în diverse feluri, dar ne vom concentra aici asupra acelor patimi care aparțin ierarhiei evagriene – restrângere necesară din motivele studiului de față, cât și din alte motive.[203] Pentru că pare destul de clar faptul că Sfântul Maxim, în general, dedică mai mult timp și mai multă atenție acestor patimi – și celor legate de această ierarhie – decât altora. Acesta este un alt indiciu evident al relației strânse care există între conceptul ierarhiei și înțelegerea afectelor și patimilor sufletului, la Sfântul Maxim.

Lăcomia (γαστριμαργία)

Este prima și cea mai de jos, precum și cea mai trupească între patimile ierarhiei evagriene. Privită în perspectivă „trihotomică", ea ține de *facultatea concupiscentă* a sufletului uman. În interpretările maximiene ale acestei patimi, aceste tendințe se confirmă. Astfel, Micol, fiica lui Saul (corect numită Merob[204] de Sfântul Maxim)[205], este interpretată în mod alegoric drept lăcomie, pentru că ea crescuse cinci fii, adică o întrebuințare a simțurilor de cinci ori greșită, lui Adriel, adică partea intelectuală a sufletului.[206] Poziția lăcomiei este de fapt atât de importantă, încât ea este capabilă să înlăture toate roadele unei vieți virtuoase.[207]

---

[203] Cf. HAUSHERR, *Philautie*, p. 70.

[204] Fericitul Ieronim intrepretează Merab ca „de multitudine", vezi *De nom. Hebr., De Regn. lib.* III; PL 23, 821-822.

[205] Vezi 2 Sam. 21: 8; vezi și I Sam. 18, 17-19.

[206] Vezi *Thal* 65, CCSG 22, p. 257 ff. Cf. și p. 297, unde Sfântul Maxim prezintă o interpretare alegorică a pasajului de la I Sam. 15: 33. Samuel îi spune lui Agag: „Așa cum sabia ta a lăsat femeile fără copii, la fel mama ta va rămâne fără copii între celelalte femei." Aici sabia este interpretată ca lăcomia pântecelui, femeile sunt virtuțile fundamentale, iar copiii sunt roadele sufletului virtuos.

În singura scriere separată pe care Sfântul Maxim o dedică patimii lăcomiei își amintește că Aristotel, în cartea sa despre animale, vorbește despre un animal care se naște din putreziciunea dintre pământ și apă și nu încetează să mănânce pământ până ce iese la suprafață. În trei zile moare, dar după trei zile vine un nor și plouă deasupra lui și îl readuce la viață, dar de acum nu va mai mânca „întruna". Aceasta este o referire la cei lacomi, spune Sfântul Maxim. Căci orice patimă – între care lăcomia este un exemplu evident – se naște din putreziciune și nu încetează să mănânce inima care i-a dat ființă – până nu iese, prin deprinderea întru cunoștință, la arătare. Și atunci moare *în cele trei facultăți ale sufletului*, însă revine la viață datorită harului Duhului Sfânt, dar nu la o viață pătimașă, ci la o viață virtuoasă.[208]

Așadar, la Sfântul Maxim, lăcomia este patimă elementară și de aceea este reprezentativă pentru toate patimile. Se naște din relația sufletului uman cu lumea trupului și a simțurilor, dar afectează ființa umană întreagă și, în consecință, poate fi convertită la o activitate virtuoasă.

Desfrânarea (πορνεία)

Este a doua patimă în ierarhia evagriană. Ea se apropie foarte mult de lăcomie și se spune că se naște din lăcomie. Tradiția evagriană pare să fie unanimă în acest sens.[209] De fapt, această înțelegere are și un cadru mai larg de speculație filozofică[210], ce nu poate fi însă prezentat în limitele acestui studiu.[211] De aici rezultă, fireşte, că desfrânarea ţine de *elementul concupiscent* al sufletului.[212]

---

[207] *Op. cit.*; CCSG 22, p. 297 ff.

[208] *QuDub* 126; CCSG 10, p. 92 f.

[209] Acest lucru este deja clar în catalogul lui Evarie, unde desfrânarea urmează natural lăcomiei. În *Tract. ad eumdem Eul.* se afirmă, fără echivoc, că lăcomia este maica desfrânării (2; PG 79, 1141 AB), iar în opera *De octo spir. mal.* a Sfântului Nil, lăcomia este numită „maica destrăbălării", adică în primul rând a desfrânării (4; PG 79, 1148 D). În sfârșit, la Sfântul Ioan Casian, lăcomia și desfrânarea nu numai că aparțin categoriei de patimi care țin de trup (*Coll.* 5. 3; PICHÉRY, p. 190), dar relația lor este definită ca cea dintre rod, desfrânarea, și sămânță, lăcomia (*Coll.* 5. 6; PICHÉRY, p. 194).

[210] Contextul ei în antichitate pare să fie oferit de ideea că aerul uscat și curat este favorabil activităților intelectuale, în timp ce aerul umed este un obstacol în calea lor. Umiditatea împiedică funcționarea rațiunii și, prin urmare, gândirea nu este favorizată de somn, de beție și de mâncarea din abundență, după cum susținea deja și Diogenes de Apollonia (vezi DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker* 2, p. 56, 13 ff.); cf.C.-M. EDSMAN, „Arbor inversa", *Religion och Bibel* 3 (1944), p. 22.

La Sfântul Maxim se reflectă clar aceeaşi tradiţie. O dată îi citează chiar pe scriitorii care spun că demonii ating, în somn, părţile ascunse ale trupului şi stârnesc patima desfrânării.[213] Şi evidenţiază şi provenienţa ei din lăcomie. Astfel, numeşte lăcomia maica şi doica desfrânării[214], iar în *Liber asceticus*, Sfântul Maxim afirmă că surplusul de mâncare şi de băutură încălzesc stomacul şi aprind pofta dorinţelor ruşinoase, proces care duce, logic, la desfrânare. Dar, în acelaşi context, arată clar şi faptul că înfrânarea (ἐγκράτεια) este mijlocul prin care omul poate evita această dezvoltare pătimaşă, căci înfrânarea potoleşte *concupiscenţa*.[215] La fel şi în *Char*, arată că nebăgarea de seamă la felul de hrană şi la întâlnirea cu femeile sunt slăbiciuni prin care demonul desfrânării năvăleşte asupra călugărului, căci ele îl ajută la aprinderea trupului.[216]

Iubirea de arginţi (φιλαργυρία)

Locul iubirii de arginţi în tradiţia evagriană este mai ambiguu. În *Convorbirile* Sfântului Ioan Casian, *Coll.* 24,15, această patimă este raportată fără ezitare la elementul concupiscent[217], dar în tradiţia anterioară este mai puţin fixată. Accentul lui Evagrie pe milostenii ca mijloc de tămăduire a iuţimii pare să aibă cel puţin o legătură secundară şi cu iubirea de arginţi.[218]

---

[211] Pentru a demonstra impactul acestor consideraţii asupra ascetismului creştin răsăritean, ar putea fi suficient să menţionăm descrierile realiste ale lăcomiei şi ale curviei prezentate de Sfântul Ioan Scărarul. Acest scriitor ascetic important subliniază în *Scara Paradisi* că demonul lăcomiei adesea stă aşezat pe stomac şi întărâtă continuu pe om, iar păcatul necurăţiei urmează de obicei după lăcomie. Sfântul pare să presupună o linie stabilită de dezvoltare, de la lăcomie spre un somn, care instigă la păcatul desfrânării (*gr.* 14; PG 88, 868 C).

[212] Vezi, de ex., în textele proprii ale lui Evagrie: *Antirrhet.* 2. 22, FRANKENBERG, p. 514 f.; *Cent. gnost.* 1. 84; PO 28, p. 57; *Pract.* 2. 54; PG 40, 1245 D şi *De mal. cogitat.* 27, în MUYLDERMANS, *A travers la tradition*, p. 51. Mai vezi şi Sfântul Nil Ascetul, *De octo spir. mal.* 6; PG 79, 1152 B, şi Sfântul Ioan Casian, *Coll.* 24. 15; CSEL 13, p. 691.

[213] *Char* 2. 85; CSC, p. 136.

[214] *Ibid.* 1. 84; p. 82; HAUSHERR, *Philautie*, p. 72, a remarcat că Sfântul Maxim interpretează chiar Tim. 6: 10 în această direcţie.

[215] *Asc* 23; PG 90, 929 AB.

[216] *Char* 2. 19; CSC, p. 98.

[217] CSEL 13, p. 691.

[218] *Pract.* 1. 63; PG 40, 1237 B.

Tendința generală coincide însă cu înțelegerea prezentată de Sfântul Ioan Casian. Acest fapt se confirmă mai ales că am fost îndreptățiți să presupunem că triada evagriană, lăcomie, iubire de arginți și slavă deșartă, se leagă strâns, în întregul ei, de trup și, prin urmare, de elementul concupiscent în mod deosebit. Chiar și Sfântul Nil pare să raporteze iubirea de arginți la concupiscență.[219]

Și Sfântul Maxim pare să sublinieze legătura dintre iubirea de arginți și trup, așa cum am arătat atunci când am vorbit despre felul cum utilizează triada evagriană a patimilor elementare. În același timp însă, acest lucru implică și faptul că iubirea de arginți – pe care Sfântul Maxim o descrie ca patimă a omului care primește cu bucurie, dar dă cu întristare[220] – este foarte strâns legată de slava deșartă. El spune că aceste două patimi se condiționează una pe cealaltă în omul din lume, iar călugărul tocmai când este sărac suferă mai mult de slava deșartă.[221] Și, întrucât slava deșartă este înrudită și cu mândria, iubirea de arginți ocupă întrucâtva o *poziție intermediară*. Iubirea de arginți este prezentată adesea ca o patimă ascunsă, care, la călugăr, se descoperă numai când apar anumite ocazii. Se asociază frecvent cu mândria, dar atunci când se descoperă își revelează legătura și cu patimile trupești.[222]

Prin urmare, putem încheia că și la Sfântul Maxim iubirea de arginți ține mai ales de elementul *concupiscent*, dar particularitățile ei subliniază angrenarea omului întreg în procesul patimilor.

Întristarea (λύπη) și mânia (ὀργή)

Aceste două patimi sunt strâns legate una de cealaltă în ierarhia evagriană. Ordinea lor fluctuează. Întrucât mânia este, bineînțeles, patima caracteristică facultății irascibile, această strânsă legătură conduce logic la afirmația că amândouă țin de această facultate, văzute în perspectivă „trihotomică”. Așa apare și la Sfântul Ioan Casian, *Coll.* 24, 15[223], dar în tradiția evagriană anterioară lucrurile sunt mai complicate.

---

[219] Vezi *De octo spir. mal.* 8; PG 79, 1153 A. Mai trebuie notat în acest context că Sfântul Nil îl urmează clar aici pe Sfântul Apostol Pavel (1 Tim. 6: 10), numind iubirea de arginți rădăcina tututor relelor.

[220] *Char* 3. 76; CSC, p. 180.

[221] *Ibid.* 3. 83; p. 184.

[222] Vezi, de ex., *Gnost* 1. 64; PG 90, 1105 D.

[223] Vezi CSEL 13, p. 691.

În privinţa mâniei nu există nici o dificultate. Οργή şi θυμός sunt expresii aproape sinonime, şi la Evagrie, şi în tradiţia ulterioară.[224] În cazul întristării însă, situaţia este uşor diferită.[225] Căci atunci când Evagrie aşază întristarea înaintea mâniei în ierarhia sa, face acest lucru, evident, pentru a arăta felul cum omul trece de la patimile trupeşti la cele ale unei agresiuni interioare, adică – într-o interpretare „trihotomică” – felul cum trece de la păcatele concupiscenţei la păcatele iuţimii. Şi, în această perspectivă, întristarea poate să ocupe o poziţie de mijloc. Evagrie o defineşte ca lipsă a plăcerii.[226] Această „lipsă” poate fi însă pricinuită fie de circumstanţe exterioare, fie, de exemplu, de lupta monahului împotriva păcatelor concupiscenţei. Evagrie arată că atunci când elementul concupiscent se echilibrează prin nepătimire, atunci este încercat elementul irascibil al monahului.[227] Dar, pe de altă parte, după Evagrie, întristarea, în poziţia ei de mijloc, se leagă foarte strâns şi de mânie. De fapt, el spune *fie* că întristarea este cauzată de lipsa plăcerii – interpretare care are, desigur, un fundament stoic –, *fie* că este rodul mâniei.[228] De aceea, ea trebuie, până la urmă, pusă în relaţie mai degrabă cu *elementul irascibil* decât cu cel concupiscent. Este o patimă a elementului irascibil, care stabileşte relaţia cu elementul concupiscent.[229]

Din acest motiv, dragostea este remediu şi pentru întristare şi pentru mânie[230] sau pentru întristare, în acelaşi fel în care îndelunga răbdare este remediu pentru mânie.[231] La Sfântul Nil, întristarea se leagă direct de mânie şi de aceea trebuie să fie raportată la elementul irascibil[232], iar în *Tractatus ad eumdem Eulogium*, situaţia pare să fie aceeaşi, deoarece patimile întristării, mâniei şi *acediei* se află într-o asociere strânsă.[233]

---

[224] Vezi Evagrie, *De mal. cogitat.* 1; PG 79, 1201 A şi 14; 1216 BC, unde mânia este înlocuită de θυμός; *De octo vit. cogitat.* 6; PG 40, 1273 A; *Antirrhet.* 5. 11-12 şi 17-18; FRANKENBERG, p. 514 f. şi 5. 30; FRANKENBEERG, p. 516 f.; şi *Pract.* 1. 11; PG 40, 1224 C şi 2. 54; 1245 D-1248 A; mai departe Sfântul Nil, *De octo spir. mal* 9; PG 79, 1153 C şi, în sfârşit, *Tract. ad eumdem Eul.* 3; PG 79, 1144 A, unde mânia este numită „legea lui θυμός”.

[225] Despre locul şi interpretarea lui λύπη la scriitorii creştini vechi în general, vezi şi *art.* „Λύπη”, G. W. H. LAMPE (ed.), *A patristic Greek Lexicon* 3, Oxford 1964, p. 814.

[226] *Pract.* 1. 10; PG 40, 1224 C.

[227] *De mal. cogitat.* 16; PG 79, 1217 D-1220 A.

[228] *De octo vit. cogitat.* 5; PG 40, 1272 C.

[229] Vezi, de ex., *Pract.* 1. 10; PG 40, 1224 D şi 2. 54; 1245 D-1248 A.

[230] *Tract. ad Eul. monach.* 10; PG 79, 1105 D.

[231] *Ibid.* 5. 1100 D.

[232] Vezi *De octo spir. mal.* 11;PG 79, 1156 BC.

[233] Vezi 3; PG 79, 1141 D- 1144 A şi 4; 1144 BC.

Sfântul Maxim presupune acelaşi mecanism psihologic în privinţa mâniei şi a întristării. Însă la Sfântul Maxim, întristarea este analizată mult mai mult decât mânia. Este foarte frecvent discutată. Întristarea îl desparte pe om şi de Dumnezeu şi de aproapele.[234] În acest din urmă caz, ea se leagă foarte strâns de ţinerea de minte a răului şi de pizmă şi creează probleme serioase în cadrul comunităţii monastice.[235] Însă, luând în considerare cauza întristării, trebuie să ne gândim că dialectica plăcerii (ἡδονή) şi a durerii (ὀδύνη) joacă un rol important în concepţia Sfântului Maxim despre viaţa umană păcătoasă, căci această dialectică nuanţează, fără îndoială, perspectiva Sfântului Maxim asupra întristării (λύπη), care, aşa cum am văzut, în tradiţia anterioară Sfântului Maxim, influenţată de gândirea stoică, este corespondentul negativ obişnuit al plăcerii (ἡδονή). Iar acest lucru îl predispune pe Sfântul Maxim să accepte concepţia evagriană a întristării, ca lipsă a plăcerii.[236]

Aşadar, el o defineşte explicit ca dispoziţie a sufletului, caracterizată de lipsa plăcerii, adăugând că lipsa plăcerii implică în mod necesar o înmulţire a ostenelii.[237] Prin urmare şi aici întristarea ocupă o poziţie intermediară, care nu exclude însă posibilitatea ca ea să ţină logic de elementul irascibil.

Dar şi mai important este faptul că legătura dintre felul cum înţelege Sfântul Maxim întristarea şi accentul pe care îl pune pe dialectica plăcerii şi durerii îl conduce la o afirmare a utilizării pozitive a întristării (λύπη). În *Thal* 58, se ocupă mai ales de o întristare care se împleteşte cu plăcerea autentică. Truda ţine de condiţiile acestei vieţi. Pentru omul virtuos există o întristare folositoare în acelaşi sens în care există o plăcere sănătoasă.[238] Dar la sfârşit, întristarea şi bucuria vor fi cu totul despărţite[239], în acelaşi fel în care întristarea se poate transforma în bucurie încă din această lume, atunci când se întemeiază pacea.[240]

---

[234] Vezi *Char* 1. 41; CSC, p. 62 şi 1. 53; p. 68.

[235] Vezi *ibid.* 3. 89 şi 91; p. 186 ff.

[236] Cf. HAUSHERR, *Philautie*, p. 80.

[237] *Thal* 58; CCSG 22, p. 27.

[238] Vezi, în special, CCSG 22, p. 37.

[239] *QuDub* 123; CCSG 10, p. 91.

[240] Pentru o astfel de întrebuinţare a raportului întristare-bucurie, vezi *Ep* 24; PG 91, 608 C.

Acedia (ἀκηδία)

În tradiția evagriană, *acedia* se apropie de întristare și, privită în perspectivă „trihotomică”, această patimă, monastică prin excelență, trebuie, firește, raportată la facultatea irascibilă. *Acedia* este un fel de echilibru fals al sufletului, un corespondent negativ al nepătimirii (ἀπάθεια). Este o apatie nervoasă care paralizează omul, în loc de a-l elibera.[241]

La Sfântul Nil, aceasta privește mai ales facultățile sufletului, nu ale minții[242], și se definește ca moleșeală (ἀτονία) a sufletului.[243] Problema moleșelii și a tensiunii psihice țin însă clar de sfera *elementului irascibil*[244] și, prin urmare, patima *acediei* trebuie raportată la acest element. De fapt, Evagrie însuși o pune în relație foarte strânsă cu mânia și cu întristarea.[245] Același lucru îl întâlnim și în *Tractatus ad eumdem Eulogium*, unde *acedia* este asociată cu întristarea.[246] În sfârșit, la Sfântul Ioan Casian, *Coll.* 24,15, *acedia*, împreună cu *furor* și *tristitia*, țin de elementul irascibil.[247]

Și Sfântul Maxim asociază foare strâns *acedia* cu întristarea,[248] dar îi pune în evidență și mai mult poziția intermediară.[249] El arată că monahul care primește gândurile concupiscenței și ale iuțimii va cădea ușor de la rugăciunea curată și va pătimi *acedie*.[250] Și cum rugăciunea curată este o lucrare a minții, *acedia* are, cu siguranță, efecte asupra minții, după părerea Sfântului Maxim. Însă în acest context, este deosebit de interesant faptul că Sfântul Maxim merge și mai departe și arată explicit că *acedia* cuprinde *toate facultățile sufletului*, adică nu numai elementul irascibil și cel concupiscent, ci şi facultatea raţională[251] şi că din acest motiv este mai grea decât alte patimi.

---

[241] Despre poziția și interpretarea *acediei* în general la scriitorii creștini vechi, vezi și G. BARDY, *art.* Acédia, DSp 1 (1937), coll. 166-169 și *art.* ἀκηδία, LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* 1, Oxford 1961, p. 61 f.

[242] Vezi *De octo spir. mal.* 16; PG 79, 1161 B.

[243] *Ibid.* 13; 1157 CD.

[244] Vezi ceea ce spune Sfântul Maxim în acest context despre tensiunea bună din elementul irascibil al omului virtuos, în *OrDom*; CCSG 23, p. 58.

[245] *Antirrhet.* 6. 9; FRANKENBERG, p. 522 f. și 6. 53-57; p. 530 f.

[246] 4; PG 79, 1144 BC.

[247] CSEL 13, p. 691.

[248] Vezi *Char* 1. 52; CSC, p. 68.

[249] HAUSHERR, *op.cit.*, p. 80, pare să fi subestimat puțin importanța afirmațiilor Sfântului Maxim despre *acedie*.

[250] *Char* 1. 49; CSC, p. 66.

Sfântul Maxim vrea să pună în evidenţă poziţia intermediară a acestei patimi. Deşi nu avem nici un motiv să ne îndoim că el este de acord că această patimă, prin natura ei, se leagă în special de elementul irascibil al sufletului, este clar că *acedia* serveşte pentru a evidenţia *aspectul unităţii* în relaţie cu patimile sufletului, mai mult decât aspectul diferenţierii. Acesta este un alt exemplu care ilustrează convingerea Sfântului Maxim că orice diferenţiere care s-ar putea face în această sferă nu poate afecta unitatea fundamentală a complexului structural uman.

Slava deşartă (κενοδοξία)

Am văzut că locul slavei deşarte, cea dintâi dintre păcatele mândriei, nu este foarte clar în cadrul tradiţiei evagriene.[252] Ea aparţine logic mai mult facultăţii raţionale decât altor elemente ale sufletului, dar, ca al treilea membru al triadei evagriene a patimilor fundamentale, este, în acelaşi timp, strâns legată de trup, şi astfel, de concupiscenţă. Prin urmare, şi această patimă dobândeşte o poziţie de mijloc în perspectivă „trihotomică". Şi Evagrie o pune în relaţie strânsă cu lăcomia şi cu desfrânarea[253] şi îi descoperă posibila conexiune cu oricare dintre cele trei elemente, concupiscenţa, iuţimea sau mintea.[254]

Izolată sau privită în asociere directă cu mândria, slava deşartă poate fi şi aici văzută *în primul rând în relaţie specială cu elementul raţional.* Căci ceea ce Evagrie şi tradiţia evagriană scot în evidenţă este relaţia ei negativă cu cunoaşterea (γνῶσις). Slava deşartă alungă cunoştinţa adevărată.[255] Şi Evagrie afirmă explicit că atunci când mânia şi concupiscenţa nu sunt stârnite în timpul nopţii, demonii alcătuiesc visuri ale slavei deşarte.[256] Şi Sfântul Nil subliniază că slava deşartă priveşte în primul rând mintea, pe când *ace-*

---

[251] *Ibid.* 1. 67; p. 74.

[252] Cf. p. 254 de mai sus. – Despre locul şi intrepretarea κενοδοξία-ei, în general, la scriitorii creştini timpurii, vezi mai departe art. „Κενοδοξία", LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* 3, p. 741 f.

[253] Vezi *De mal. cogitat.*1; PG 79, 1201 A.

[254] Vezi *Antirrhet.* 7. 33; FRANKENBERG, p. 534 f.

[255] Vezi Evagrie, *Antirrhet.* 7. 33; FRANKENBERG, p. 534 f.

[256] Vezi *De mal. cogitat.* 28, în MUYLDERMANS, *À travers la tradition*, p. 51.

dia priveşte sufletul[257], iar în *Tractatus ad eumdem Eulogium* citim că slava deşartă se opune adevărului.[258] În sfârşit, la Sfântul Ioan Casian, şi *cenodoxia,* şi *superbia* sunt patimi ale elementului raţional.[259]

Cu privire la concepţia Sfântului Maxim despre slava deşartă, am văzut deja că el stabileşte o interdependenţă între această patimă şi iubirea de arginţi.[260] Acest lucru trebuie, desigur, înţeles în lumina importanţei pe care el o dă triadei evagriene a patimilor fundamentale şi legăturii lor cu trupul. În acelaşi timp, este însă evident la Sfântul Maxim că relaţia ei principală se stabileşte cu elementul raţional al omului. În acord cu tradiţia evagriană, Sfântul Maxim arată că slava deşartă – care este foarte greu de biruit[261] – este o negare a adevăratei cunoaşteri (γνῶσις)[262] şi că, prin urmare, cunoaşterea autentică exclude slava deşartă.[263] Întrucât este contrară cunoaşterii, ea orbeşte elementul raţional şi distruge virtuţile deja întemeiate.[264]

De aceea Sfântul Maxim este în acord cu tradiţia evagriană că slava deşartă se înrudeşte strâns cu mândria şi apare, la monah, după ce şi-a biruit patimile inferioare.[265] Slava deşartă a monahului se făleşte cu virtuţile lui[266], dar creştinul trebuie să ocolească toate deşertăciunile ispitelor contradictorii ale slavei şi ale ruşinii[267], căci el aşteaptă o altă slavă, care va alunga orice ruşine.[268]

Mândria (ὑπερηφανία)

Problemele patimii mândriei acoperă un capitol vast în vechile scrieri creştine, legate atât de religie, în sens strict, cât şi de etică. Tot aşa şi la Evagrie şi în tradiţia evagriană. Acest complex vast nu poate fi tratat însă în contextul studiului nostru. Aici poate fi suficient să subliniem că, văzută în perspectivă „trihotomică", patima mândriei aparţine, fireşte, domeniului minţii şi al facultăţii raţionale. Ambiguitatea slavei deşarte lipseşte, mai mult sau mai puţin, în cazul mândriei. Mândria este ultima şi cea mai rafinată dintre patimile ierarhiei evagriene. Într-un fragment din scrierile lui Evagrie, mândria este numită „patimă nematerială".[269]

---

[257] *De octo spir. mal.* 16; PG 79, 1161 B.

[258] 4; PG 79, 1144 C.

[259] *Coll.* 24. 15; CSEL 13, p. 691.

[260] Vezi *Char* 3. 83, CSC, p. 184.

[261] Vezi *ibid.* 4. 43; p. 212.

[262] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 573 f. cu referirile. Cu toate acestea, interpretarea lui von Balthasar la *Char* 3. 84 pare să exagereze poziţia slavei deşarte.

[263] Vezi *Char* 1. 46; CSC p. 64.

[264] *QuDub* 91; CCSG 10, p. 70 f.

[265] La omul din lume, slava deşartă are motive exterioare. HAUSHERR, *Philautie*, p. 75, a observat corect că, în acest caz, slava deşartă tinde să includă aspectul mândriei, care se deosebeşte mai mult în cazul monahului.

[266] Vezi, de ex., *Char* 3. 84; CSC, p. 184.

[267] *Ep* 2; PG 91, 396 A.

[268] Vezi *Ep* 35; PG 91, 629 B.

Aşa cum spuneam mai devreme, mândria este, după Evagrie, în relaţie antitetică cu senzualitatea şi apare la monah atunci când sunt biruite celelalte patimi.[270] Sfântul Nil o numeşte „umflare a sufletului" (οἴδημα ψυχῆς)[271], iar Sfântul Ioan Casian insistă pe ideea că slava deşartă şi mândria pot apărea fără conlucrarea trupului.[272] Este foarte important că Sfântul Ioan Casian face o deosebire clară între primele şase patimi ale ierarhiei şi ultimele două. Relaţia dintre patimile primei grupe se caracterizează prin aceea că o patimă dă naştere întotdeauna alteia, atunci când este intensificată. Între prima şi a doua grupă nu există o astfel de relaţie. Ultimul tip de patimă se naşte atunci când patimile de primul tip sunt biruite. Dar în cadrul celei de a doua grupări se aplică iarăşi aceeaşi regulă, astfel încât patima slavei deşarte, intensificată, dă naştere mândriei.[273] În *Tractatus ad eumdem Eulogium* mândria pare să se nască din slava deşartă, deşi ocupă acelaşi loc cu pizma, şi toate trei sunt împletite.[274]

La Sfântul Maxim, conceptul mândriei, de asemenea, este clar inspirat din tradiţia evagriană.[275] Este ultima dintre patimi la care duce, inevitabil, o viaţă marcată de iubirea de sine.[276] Sfântul Maxim arată că slava deşartă şi mândria merg împreună[277] şi că cea dintâi duce la cea din urmă.[278] Aflăm mai departe că mândria – pe care Sfântul Maxim o numeşte, ca şi Sfântul

---

[269] Vezi *Par. Graec.* 913 (nr. 44) şi 3098 (nr. 6); MUYLDERMANS, Mus 44 (1931), pp. 378 şi 381, unde diferenţa dintre mândrie şi slavă deşartă este aşa de mare încât cea din urmă este descrisă ca πολύϋλος.

[270] Vezi p. 268, nn. 62 şi 63 de mai sus.

[271] *De octo spir. mal.* 17; PG 79, 1161 C.

[272] *Coll.* 5. 3; PICHIÉRY, p. 190.

[273] *Coll.* 5. 10; PICHIÉRY, p. 197 f.

[274] 4; PG 79, 1144 CD.

[275] VILLER, „Aux sources de la siritualité", RAM 11 (1930), p. 173, a remarcat din timp această dependenţă în legătură cu slava deşartă şi mândria.

[276] *Char* 3. 57; CSC, p. 170.

[277] *Ibid.* 3. 84; p. 184.

[278] *Ibid.* 3. 56; p. 170; 3. 59 şi 61; p. 172.

Nil, „umflare”[279] – se înalţă atunci când celelalte patimi (ale monahului) sunt legate.[280] Omul a căzut odată prin ispita mândriei, însă acum este expus şi celorlalte ispite.

După Sfântul Maxim, mândria are un caracter dublu. Ea stabileşte o relaţie greşită cu Dumnezeu şi cu aproapele. Monahul, lăudându-se cu virtuţile sale, fie că nu dă slava cuvenită lui Dumnezeu, fie că îl dispreţuieşte pe fratele său, pentru că lui îi lipseşte aceeaşi măsură a virtuţii.[281] În acest context însă, relaţia cu Dumnezeu este cel mai important factor. După Sfântul Maxim, mândria constă, mai întâi, în refuzul omului de a-I da slavă lui Dumnezeu şi de a recunoaşte slăbiciunea naturii umane.[282] Este o negare a Cauzei dumnezeieşti a virtuţilor şi a naturii.[283] Dar, pe de altă parte, ea stabileşte şi o relaţie greşită cu aproapele.[284] Prin urmare, remediul ei este adevărata smerenie, care exclude îndrăzneala necuviincioasă faţă de Dumnezeu şi faţă de semeni[285], şi punerea faptelor bune pe seama lui Dumnezeu, în loc de a şi le aroga.[286] În sfârşit, mândria se alungă prin cunoştinţa propriei slăbiciuni şi a puterii dumnezeieşti. Ea este, prin excelenţă, legată de *elementul raţional* al sufletului şi din această cauză îl ameninţă chiar pe omul aflat pe treapta cunoaşterii „contemplative”.[287]

Am văzut cum analiza patimilor la Sfântul Maxim, exemplificată aici prin cele care aparţin ierarhiei evagriene, permite interpretarea lor ca întrebuinţări greşite ale celor trei facultăţi ale sufletului. Uneori, acest lucru se afirmă clar, alteori nu. Sfântul Maxim pare să dezvolte această înţelegere „trihotomică” a speculaţiei evagriene despre patimi şi păcate, pe care o urmează foarte îndeaproape, mai mult decât a făcut-o Evagrie însuşi. Dar trebuie să observăm şi că acest aspect al diferenţierii, aplicat la patimi, este contrabalansat de aspectul unităţii structurii umane compuse. În privinţa unor patimi ca zgârcenia, *acedia* şi slava deşartă, Sfântul Maxim nu pierde ocazia de a evidenţia poziţia lor intermediară şi relaţia interioară între tot felul de întrebuinţări greşite ale puterilor şi facultăţilor sufletului uman.

---

[279] Vezi *Ep* 2; PG 91, 396 A.

[280] *Char* 2. 40; CSC, p. 112.

[281] Vezi *ibid.* 2. 38; p. 110.

[282] Vezi *ibid.* 2. 38-39; p. 110 ff. şi 3. 84; p. 184.

[283] *Thal* 64; CCSG 22, p. 221.

[284] Vezi *ibid.* 54; CCSG 7, p. 449.

[285] Vezi *Char* 3. 87; CSC, p. 186.

[286] *Ibid.* 3. 62; p. 172.

[287] Vezi *QuDub* 35; CCSG 10, p. 151 f.

În cele din urmă, putem remarca, în unele cazuri, un accent corespunzător pe întrebuințarea bună a acelorași facultăți în raport cu virtuțile considerate remedii pentru fiecare patimă. Nu se poate nega faptul că Sfântul Maxim, cu tot atașamentul său față de tradiția evagriană, a adus aici o contribuție personală armonizată cu antropologia sa. Acest lucru va fi deosebit de clar acum, când vom demonstra cum iscusința lui de a reuni aspectele diferențierii și unității, în această sferă, se leagă direct de concepția sa despre dubla poruncă a iubirii și despre caracterul dublu al iubirii de sine în raport cu efectele dezastruoase ale patimilor și păcatelor în sufletul uman.

5. Dubla poruncă a iubirii și efectul dezintegrator al patimilor

După cum am văzut, convingerea Sfântului Maxim este că patimile și păcatele pot fi împărțite potrivit celor trei facultăți ale sufletului și că diversele patimi implică astfel o întrebuințare greșită a uneia sau a alteia dintre aceste facultăți. Am mai văzut că unele patimi sunt contrare altora, că unele le exclud pe altele și, cu toate acestea, că ele formează un tot unitar, se condiționează unele pe altele și toate sunt expresii ale patimii fundamentale: iubirea de sine.

Pe fondul acesta pare clar că o viață pătimașă se caracterizează, după părerea Sfântului Maxim, printr-un proces de dezintegrare. Diversele feluri de rea întrebuințare a facultăților omului se condiționează unele pe altele și se întăresc reciproc, dar numai spre distrugerea aspectului pozitiv al unității structurii umane compuse. Nici o patimă nu îl satisface pe om, și de aceea ea duce la alte patimi; și toate patimile, mai ales cele ale facultății concupiscente și ale celei raționale, îl despart pe om de Dumnezeu, care este țelul integrator al vieții umane. Dar patimile îl despart pe om și de semenul său. Patimile facultății irascibile, cu ramificațiile lor – ura, calomnia, invidia și ținerea de minte a răului – care distrug comuniunea umană, sunt deosebit de relevante aici.

Disoluția unității umane și a umanității este însă contrară scopului pe care Dumnezeu l-a pus înaintea omului și, prin urmare, contrară dublei porunci a iubirii, care exprimă acest scop. Înțelegerea „trihotomică” a patimilor și a păcatelor duce astfel la o punere în evidență a iubirii de sine, maica tuturor patimilor, iubire de sine văzută ca un refuz de a accepta această dublă poruncă şi relaţiile care decurg din ea şi care constituie adevărata unitate a omului. Această ultimă concluzie este de primă importanţă pentru Sfântul Maxim – punct în care el a adus o contribuţie personală la înţelegerea creştină mai amplă a psihologiei patimilor – şi de aceea vom dedica câteva pagini demonstrării perspectivei sale asupra efectelor dezastruoase ale patimilor şi păcatelor în raport cu această negare fundamentală a dublei porunci a iubirii şi vom încerca să o raportăm la concepţia lui „trihotomică”.

Patimile şi păcatele umane, cauză a unei duble separări

Punctul nostru de plecare este aici efectul dezintegrator al patimilor şi al păcatelor pe care Sfântul Maxim îl scoate în evidenţă. Am subliniat cu mai multe ocazii că, pentru Sfântul Maxim, natura păcatului şi a căderii omului constă în pervertirea capacităţii naturale a omului pentru plăcere duhovnicească într-o căutare a plăcerii senzuale, aşa cum este ea oferită de lumea simţurilor în diversitatea ei multiplă.[288] Din iubire de sine omul a ales să-şi caute plăcerea în lume şi nu în Dumnezeu. Dar acest lucru este contrar naturii sale şi astfel a căzut pradă unei dialectici a plăcerii şi a durerii, care caracterizează viaţa omului căzut.[289]

Urmând acest tipar al vieţii pătimaşe, omul păcătos şi-a întărit o γνώμη păcătoasă, care imprimă o anumită predispoziţie lucrărilor voinţei şi ale aspiraţiei.[290] Şi astfel se realizează următoarea consecinţă: angrenată în dialectica plăcerii şi a durerii, iubirea de sine dă naştere unei întregi serii de patimi, care pot fi în consecinţă diferenţiate, şi, prin aceasta, ea dezbină *natura umană cea una în mii de fragmente.*[291] Prin urmare, putem trage concluzia că, după Sfântul Maxim, există o anumită relaţie între alipirea pătimaşă la lumea simţurilor, în diversitatea ei, şi diversitatea patimilor şi a păcatelor introdusă în viaţa umană prin păcat. Mai mult, numeroasele şi variatele patimi şi păcate au efecte grave asupra unităţii naturii umane. Nu o pot distruge în întregime, căci principiul naturii umane (λόγος φύσεως al ei) este intenţia şi scopul preexistent al lui Dumnezeu pentru om, dar distrug manifestările externe ale acestei unitaţi.

---

[288] Vezi, de ex., *Thal* 61; CCSG 22, p. 85.

[289] Vezi *loc. cit.* şi *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 31 ff.

[290] Vezi despre γνώμη în cap. IV, B, pp. 238-243 de mai sus.

[291] Vezi *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 33.

Să vedem acum felul în care Sfântul Maxim descrie acest efect. Mai întâi, arată că el se leagă de o atenție falsă asupra caracterului multiplu al lumii din jurul nostru, mai ales așa cum se manifestă în individualitățile altor ființe umane.[292] În al doilea rând, subliniază faptul că tocmai opiniile și imaginațiile diverse, ca și variatele metode de stabilire a satisfacției pătimașe, inspirate de diavol și rezultând din această falsă atenție, sunt cele care fărâmițează natura umană unică în fragmente.[293] În al treilea rând, observăm că acest rezultat se vădește în raport cu o γνώμη individuală.[294] În sfârșit, Sfântul Maxim spune că rădăcina acestei dezbinări și împărțiri a naturii umane se găsește în iubirea de sine, care, la rândul ei, este rădăcina tuturor patimilor.[295]

Însă aici deja putem observa că aspectele ființei umane individuale și ale rasei umane sunt amestecate. O revoltă interioară a patimilor unei persoane individuale coincide cu dezbinarea exterioară care amenință omenirea. Este caracteristic Sfântului Maxim faptul că, cel puțin o dată, el formulează această identificare în mod explicit, căci după ce a enumerat o serie de patimi care dezintegrează umanitatea și pe fiecare om în parte, încheie referindu-se la *„omul unic”*, astfel dezbinat.[296] Prin urmare, nu este surprinzător că Sfântul Maxim se referă adesea tocmai la aspectul *interuman* al unității naturii umane, atunci când vorbește despre efectul separator și dezintegrator al păcatelor și al patimilor. Însă acest lucru nu trebuie să ne facă să uităm că și patimile care privesc în special relația dintre persoană și semenul său își au rădăcina într-un păcat al atașării sensibile și într-o preferință a plăcerilor lumești în locul lui Dumnezeu. După Sfântul Maxim, toate se determină reciproc. Un bun exemplu al acestei coerențe îl reprezintă o afirmație din *Thal* 65, în care Sfântul Maxim arată că printre efectele dezastruoase ale lăcomiei, adică ale celei mai trupești dintre toate patimile, este acela că, prin iubire de sine (φιλαυτία), ea dezbină ceea ce altfel se păstrează în unire prin dragostea de oameni (φιλανθρωπία).[297]

Pe această bază, Sfântul Maxim scoate în evidență funcția dezintegratoare a păcatelor, patimilor și viciilor asupra întregii naturi umane. El arată că există o revoltă şi o dezbinare constantă în legătură cu o γνώμη căzută[298], astfel încât natura umană este fragmentată în multe părţi[299], contrar propriului ei principiu (λόγος) conform căruia rămâne nedespărţită.[300] Trebuie să înfăptuiască o reconciliere care să împiedice γνώμη să fragmenteze natura umană[301], astfel încât voinţa umană să nu mai fie răzvrătită împotriva lui Dumnezeu, căci numai atunci ea se uneşte cu principiul propriei naturi umane.[302]

---

[292] Vezi, de ex., *Ep* 2; PG 91, 400 C și 401 A.

[293] Vezi *ibid.*; 396 D-397 A.

[294] Vezi, de ex., *OrDom*; CCSG 23, p. 37 și p. 65 f.; vezi și *Ep* 2; PG 91, 396 D, 400 C-D și 401 A.

[295] Vezi *Thal*, *Prol.*; CCSG 7, p. 31 ff.; *Ep* 2; PG 91, 396 D, 397 D și *Ep* 3; 408 D.

[296] *Ep* 2; PG 91, 397 D.

[297] CCSG 22, p. 297.

Astfel patimile produc dezbinări nu numai în persoana individuală, în raport cu principiul şi scopul naturii umane, ci şi între persoană şi semenii săi, pur şi simplu pentru că toţi oamenii, din providenţa lui Dumnezeu, sunt chemaţi să se unească în jurul acestui principiu şi scop uman comun.[303] Şi prin urmare, patimile îi dezbină pe fraţi unii de alţii[304] şi îl despart pe om de *iubire*, pentru că funcţia iubirii coincide cu scopul dumnezeiesc dat omului. Despărţirea de dragoste înseamnă de fapt, în acest context, despărţire de finalitatea dumnezeiească a omului şi de unitatea umanităţii. Mai ales în *Char* şi în *Ep* 2, Sfântul Maxim scoate în evidenţă în repetate rânduri această despărţire păcătoasă de dragoste, ca şi funcţia şi scopul unificator al dragostei înseşi.[305]

După Sfântul Maxim, patimile şi păcatele pricinuiesc o *dublă dezbinare*: de Dumnezeu şi de scopul dumnezeiesc al omului, principiul naturii umane, pe de o parte, şi de aproapele şi de întreaga umanitate, pe de altă parte, si această dezbinare este, aşa cum am văzut, numită uneori despărţire de dragoste. Însă această ultimă realitate ne îndreaptă inevitabil spre *dubla* poruncă a iubirii. După cum se susţin cele două aspecte ale dezbinării şi despărţirii umane, tot aşa şi cele două elemente ale poruncii iubirii. Prin urmare, ne întrebăm dacă Sfântul Maxim însuşi se îndreaptă, prin propria sa linie de gândire, în această direcţie şi dacă priveşte păcatele, patimile şi viciile ca o încălcare *a uneia sau a alteia* dintre cele două elemente ale acestei porunci. Şi mai departe, concepţia sa despre *iubirea de sine*, care este atât rădăcina tuturor patimilor, cât şi negarea dragostei adevărate, implică ea însăşi două aspecte diferite, corespunzătoare celor două elemente ale poruncii iubirii?

---

[298] *Ep* 2; PG 91, 400 C.
[299] *Ibid.*; 400 D.
[300] *Ibid.*; 401 A.
[301] *OrDom*; CCSG 23, p. 37 şi p. 65.
[302] *Ibid.*; p. 65 f.
[303] Vezi *Char* 4. 17; CSC, p. 200.
[304] *Ibid.* 4. 19; p. 200.
[305] Vezi, de ex., *ibid.* 4. 16-20; p. 200 ff.; *Ep* 2; PG 91, 401 B-D şi *Char* 1. 71; p. 76.

Dubla poruncă a iubirii ca principiu al diferențierii dintre patimile și păcatele umane

Chiar textele Sfântului Maxim ne sugerează un răspuns afirmativ la aceste două probleme. El se referă frecvent, în analiza pe care o face patimilor și virtuților, la dubla poruncă a iubirii și subliniază că cele două aspecte ale ei se întrepătrund profund.[306] Ni se spune că dubla dispoziție a iubirii susține pacea îngerilor și a tuturor sfinților din veac[307], iar dragostea pentru Dumnezeu și pentru aproapele se cuprinde în desăvârșirea virtuoasă a minții omului.[308] Mai mult, cele două aspecte se susțin reciproc, fiindcă dragostea față de aproapele întărește dragostea de Dumnezeu.[309] Și, mai important, putem observa că există anumite patimi care sunt încălcări ale poruncii iubirii față de aproapele și altele care exclud mai ales dragostea de Dumnezeu. Patimi ca ura, întristarea, mânia și ținerea de minte a răului pot foarte bine să fie incluse în prima categorie[310], în timp ce o patimă ca mândria, în cea de a doua.[311] Dar cum rămâne cu celelalte? În ce măsură poate fi aplicată această diferențiere listei patimilor în general, potrivit celor două aspecte ale poruncii dragostei? La această întrebare răspunde Sfântul Maxim însuși în *Char*, unde pune în legătură dubla dispoziție a iubirii cu dihotomia părții pătimitoare a sufletului, spunând că *dragostea de Dumnezeu se împotrivește concupiscenței, iar dragostea către aproapele se împotrivește mâniei.*[312]

Observăm că interpretarea „trihotomică" a patimilor, de care se leagă, cu siguranță, și această referire la concupiscență și la iuțime, este folosită de Sfântul Maxim nu doar pentru a face distincție între diferitele tipuri de patimi în general, ci, totodată, pentru o distincție care se raportează la porunca dublă a iubirii. Patimile părții concupiscente denotă o legătură cu lumea simțurilor, care este o tăgăduire a chemării omului de a-L iubi pe Dumnezeu mai presus de toate și de a-și găsi adevărata plăcere și finalitate în El; iar patimile părții irascibile manifestă o neascultare similară față de chemarea de a-l iubi pe aproapele ca pe sine însuşi. Este de la sine înţeles că ne putem aştepta ca patimile părţii raţionale să fie considerate o negare a ambelor, deşi, în primul rând, a iubirii de Dumnezeu, pentru că ea reprezintă aspectul cel mai înalt şi mai cuprinzător al vieţii umane adevărate.

---

[306] Vezi, de. ex., în legătură cu iubirea ca încununare a tuturor virtuților și, indirect, ca nimicitoare a tuturor patimilor, *Ep* 2; PG 91, 401 CD.

[307] *Char* 4. 36; CSC, p. 208.

[308] Vezi *ibid.* 4. 40; p. 210.

[309] *Asc* 7, PG 90, 917 A.

[310] Vezi *Char* 1. 61; CSC, p. 72.

[311] Vezi, de ex., *ibid.* 3. 84 și 87; p. 184 ff. Un efect secundar al slavei deșarte și al mândriei este tulburarea relațiilor cu semenii noștri; cf. p. 306 f. de mai sus.

[312] CSC, p. 226. Sfântul Maxim adaugă o interpretare a celor doi dinari de la Lc. 10: 35, spunând că indică cele două feluri de iubire dăruite pentru restaurarea omului.

Mai trebuie adăugat că această idee nu se limitează la un pasaj anume. În lumina pasajului citat, *Char* 4. 75, apar şi alte afirmaţii în acelaşi context, care fac referiri implicite la aceeaşi idee. Aflăm astfel despre concupiscenţă că poate fi transformată într-o iubire arzătoare pentru Dumnezeu, iar iuţimea în dragoste dumnezeiască[313], sau că cei care se înfrânează de la plăceri, adică de la ceea ce este legat de patimile elementului concupiscent, trebuie să o facă din dragoste de Dumnezeu.[314] Şi tot aşa, Sfântul Maxim arată că scopul poruncilor lui Hristos este acela de a elibera mintea de necumpătare şi de ură şi de a o aduce la dragostea de Dumnezeu şi de aproapele – unde iarăşi putem vedea o referire implicită la legătura dintre dihotomia părţii pătimitoare a sufletului şi dubla poruncă a iubirii, pentru că termenul necumpătare (ακρασια) este o rezumare a patimilor concupiscenţei, iar termenul ură, a patimilor elementului irascibil.[315] Aşadar, este greu de evitat sentimentul că accentul Sfântului Maxim pe ideea trihotomiei sufletului şi în special pe dihotomia părţii lui pătimitoare, în analiza pe care o face patimilor şi păcatelor, este motivat, cel puţin într-o scriere ca *O sută de capete despre dragoste*, mai mult sau mai puţin, de capacitatea ei de a exprima nu numai diferenţieri în unitatea sufletului uman, în care patimile înseamnă o greşită întrebuinţare, ci, mai presus de toate, şi faptul că patimile şi păcatele înseamnă neascultare faţă de cele *două* aspecte ale poruncii iubirii.

Dubla înţelegere a iubirii de sine

Acest fapt ne conduce însă la o a doua concluzie. Ne-am pus mai devreme întrebarea dacă Sfântul Maxim lasă loc şi pentru o înţelegere a iubirii de sine care să corespundă acestei înţelegeri a patimilor. Sfântul Maxim răspunde şi la această întrebare. În *Char* 4. 37, citim că monahul nu trebuie să-şi *placă sieşi* ca să nu-l urască pe fratele său. Nici să fie *iubitor de sine*, căci el trebuie să-L iubească pe Dumnezeu.[316] Nu este greu să observăm că acest capitol mic conține nu numai o referire la porunca dublă a dragostei. Mai conține și o afirmație despre cele două aspecte ale iubirii de sine. Iubirea de sine (φιλαυτία), ca sens de bază, înseamnă iubire pentru trup, iubire a poftei senzuale, care implică refuzul adevăratei desfătări oferite omului în Dumnezeu, și de aici vin toate patimile. Iubirea de sine într-un sens mai restrâns, la nivel orizontal, este numită aici αὐταρέσκεια și înseamnă o izolare pătimașă de aproapele, care se leagă ușor de patimile elementului irascibil. Mai trebuie amintit și că, în *Liber asceticus*, Sfântul Maxim arată cum Hristos, Care este liber de toată iubirea de sine, este în primul rând ascultător față de porunca iubirii de Dumnezeu – biruind în pustie ispitele elementului concupiscent – și cum, în al doilea rând – în timpul Patimilor Sale – Își manifestă ascultarea și față de porunca iubirii aproapelui, biruind ispitele legate de facultatea irascibilă.[317]

---

[313] *Ibid.* 2. 48; p. 116.
[314] *Ibid.* 3. 65; p. 174.
[315] Vezi *ibid.* 4. 56; p. 218.
[316] CSC, p. 208.

Înțelegerea „trihotomică” a patimilor este astfel, la Sfântul Maxim, strâns legată de accentul pe care îl pune pe dubla poruncă a iubirii, iar acest lucru corespunde îndeaproape cu accentul pus pe iubirea de sine, ca rădăcină a tuturor patimilor, și pe dragoste, culme a tuturor virtuților. Iubirea de sine naște patimi care dezintegrează structura umană compusă, alterând relația ei cu Dumnezeu și cu semenii. În acest caz, diferențierea devine factor negativ, pentru că susține acest proces de dezintegrare. Dar dragostea, pe de altă parte, implică virtuți care vădesc o întrebuințare corectă a facultăților umane diferențiate, și astfel îl unește pe om și cu Dumnezeu, și cu semenii. În acest caz, diferențierea subliniază aspectul unității. Omul nu este numai un individ izolat, într-o relație izolată cu Dumnezeu. El este membru al speciei umane și împărtășește cu toate ființele umane același principiu integrator al naturii.

În sfârșit, am mai văzut că acțiunea dezintegratoare a patimilor și a păcatelor, înrădăcinată în iubirea de sine, începe cu o alipire de lume în multiplicitatea ei, o lume exterioară, de care omul este legat prin însăși natura sa compusă. Am arătat mai devreme că omul în calitate de microcosmos reflectă lumea creată, a cărei dihotomie fundamentală o poartă în sine, lume al cărei caracter multiplu își are corespondentul în propria diferențiere a omului.[318] Acum putem vedea, pe de o parte, că acest caracter microcosmic al omului duce la o distrugere pătimașă, atunci când pe om îl guvernează iubirea de sine, pentru că iubirea de sine invită toate patimile să-și pună în aplicare funcția lor dezintegratoare conform înseși naturii diferențiate a omului; dar, pe de altă parte, că adevăratul caracter microcosmic al omului se întemeiază deplin atunci când iubirea, sub ambele ei aspecte, îl guvernează pe om, pentru că iubirea invită toate virtuțile să-și realizeze rolul lor de transformare a diverselor facultăți umane, biruind patimile și întrebuințând corect aceste facultăți.

---

[317] Vezi *Asc* 10-15; PG 90, 920 A- 924 C. Cf. p. 293 de mai sus.

[318] Cf. cap. III: A, 5; pp. 158-161 de mai sus.

În următorul capitol vom studia felul cum această întemeiere autentică se petrece în iubire și cum virtuțile permit astfel întruparea Logosului în om, ca rezultat al bunei întrebuințări a diverselor facultăți. Și acolo, în mod tipic maximian, aspectul diferențierii se echilibrează prin aspectul unității, care se păstrează prin alipirea de rațiunea naturii umane și prin relația dintre această rațiune (λόγος) și Logosul-Hristos.

B. Reintegrarea prin virtuți

Am văzut cum, după Sfântul Maxim, patimile alcătuiesc o funcție dezintegratoare, atât în raport cu ființa umană individuală, cât și cu umanitatea în întregul ei. Am mai încercat să stabilim o anumită legătură între acest aspect al dezintegrării și accentul pe care îl pune Sfântul Maxim pe ideea trihotomiei sufletului, ca principiu diferențiator al patimilor. În acest context, principiul „trihotomic” de diferențiere în cadrul ierarhiei evagriene a patimilor – la care aderă Sfântul Maxim – ni s-a părut a prezenta un interes deosebit, pentru că patimile pot fi văzute ca forme de întrebuințare greșită a diverselor facultăți ale omului.

Acum, când ne îndreptăm atenția spre planul virtuților, pe fondul celor discutate în prima secțiune a acestui capitol, trebuie să ne întrebăm în ce măsură concepția Sfântului Maxim despre patimi corespunde celei despre virtuți. Corespund în vreun fel ierarhiile virtuților cu cele ale patimilor? Apar virtuțile individuale ca niște corespondente pozitive ale unor patimi? Și sunt aceste virtuți privite și într-o perspectivă „trihotomică”, astfel încât ele să fie înțelese ca întrebuințare bună a uneia dintre cele trei facultăți ale sufletului? Și, în sfârșit, putem continua cu următoarea întrebare: există și o corespondență adecvată între iubirea de sine, ca rădăcină a tuturor patimilor și adevărata iubire – culme a tuturor virtuților? Căci numai atunci când toate aceste întrebări vor primi un răspuns afirmativ vom putea concluziona că aspectele diferențierii și unității se echilibrează deplin în înțelegerea maximiană a patimilor și a virtuților și numai în acest caz vom putea să spunem că ideea de om ca microcosmos mediator – o lume unificată și unificatoare, în miniatură – este elaborată chiar în detaliile antropologiei sale creștine.

1. Ierarhiile virtuților în comparație cu ierarhiile patimilor

În învățătura sa despre virtuți, Sfântul Maxim este încă și mai îndatorat lui Evagrie decât în învățătura despre patimi. La fel stau lucrurile atunci când încearcă să stabilească o ierarhie a virtuților. Este de ajuns să comparăm epistola lui Evagrie către Anatolius, adică prologul la *Praktikos,* și primele capitole ale primei Sute de capete despre dragoste ale Sfântului Maxim, pentru a demonstra influența evagriană. Singura diferență care merită menționată se poate remarca în privința conceptului iubirii, așa cum vom vedea mai târziu.

Acest lucru nu înseamnă însă că există la ambii scriitori o corespondență strictă între ierarhiile patimilor și ierarhiile virtuților. Motivul este acela că cele două tipuri de ierarhii pot părea, la prima vedere, greu de comparat. În primul rând, nu există un sistem de virtuți comparabil cu ierarhia celor opt patimi a lui Evagrie. Și, în al doilea rând, cele două tipuri de ierarhie sunt construite în moduri foarte diferite. Ierarhia virtuților acoperă o sferă mai largă. Ea pornește de obicei de la restaurarea umană, începând cu credința, și sfârșește cu desăvârșirea creștină în fericirea finală. Spațiul care, în cazul patimilor, e acoperit de ierarhia celor opt, corespunde astfel unei secțiuni foarte mici a ierarhiei virtuților și de aceea virtuțile individuale corespunzătoare patimilor ierarhiei evagriene nu sunt enumerate, de obicei, în ierarhiile virtuților.

Sfântul Maxim și ierarhia evagriană a virtuților

Acest fapt este cel mai bine ilustrat prin compararea ierarhiei evagriene a virtuților din *Praktikos* cu cea a Sfântului Maxim din *Char* 1.[319] Ierarhia lui Evagrie constă în următoarele „virtuți": credința, frica de Dumnezeu, înfrânarea, răbdarea și nădejdea, nepătimirea, dragostea, cunoașterea „naturală", „teologia" şi sfinţenia. Ierarhia Sfântului Maxim este alcătuită din următoarele elemente: credinţa, frica de Dumnezeu, înfrânarea, răbdarea şi îndelunga răbdare, nădejdea în Dumnezeu, nepătimirea şi dragostea. După cum vedem sunt doar câteva diferenţe. Una este aceea că Evagrie uneşte răbdarea cu nădejdea, pe când Sfântul Maxim introduce îndelunga răbdare şi o asociază cu răbdarea, considerând nădejdea o virtute separată. (În ambele cazuri, se presupune că fiecare virtute conduce la următoarea.) O altă diferenţă şi mai importantă este, aşa cum am arătat deja, că Evagrie atribuie o poziţie relativ restrânsă iubirii (ἀγάπη) ca final al etapei *vieţii practice*, conducând la virtutea mai înaltă, γνῶσις, care uneşte cu Dumnezeu, pe când Sfântul Maxim îşi sfârşeşte enumerarea cu dragostea, deşi adaugă în capitolul următor un pasaj special despre cunoaştere.[320]

---

[319] Vezi *Pract.*, *Prol.*; PG 40, 1221 BC și *Char* 1. 2-3; CSC, p. 50.

Această diferenţă pare să indice faptul că Sfântul Maxim nu doreşte să stabilească o relaţie de superioritate între dragoste şi cunoaştere, pentru că dragostea, într-un sens mai larg, nu numai că implică o preferinţă pentru cunoaşterea lui Dumnezeu faţă de oricare alta[321], dar, totodată, îl conduce pe om, în toată lucrarea sa intelectuală, la comuniunea deplină cu Dumnezeu.[322] Astfel, în ierarhia sa, acceptă concepţia evagriană despre dragoste în sens mai restrâns, ca final al etapei *vieţii practice*, dar crezând, aşa cum face şi acela, într-o noţiune mai largă a dragostei, el preferă să lase în afara ierarhiei sale ultimele virtuţi din ierarhia evagriană.[323]

Ne mai interesează, în acest context, să observăm că ierarhia lui Evagrie îşi are originea probabil într-o ierarhie a virtuţilor stabilită de Sfântul Clement al Alexandriei, constând în credinţă, frică de Dumnezeu, nădejde, pocăinţă (μετάνοια), înfrânare, răbdare, iubire şi cunoaştere.[324] În versiunea Sfântului Clement, se pare că iubirea şi cunoaşterea au fost aşezate pe aceeaşi treaptă şi, prin urmare, nu este exclus ca Sfântul Maxim să se fi inspirat, de fapt, de la ierarhia Sfântului Clement.[325]

---

[320] *Char* 1. 4; CSC, p. 50.

[321] *Ibid.* 1. 1; p. 50. Definiţia aceasta a iubirii este întemeiată pe concepţia lui Evagrie, *Cent. gnost.* 1. 86; PO 28, p. 57.

[322] Cf. B, 4; p. 353 ff. de mai jos.

[323] Vezi, mai departe, despre problema iubirii în întregul ei şi a relaţiei dintre aceasta şi cunoştinţă, secţiunea 4 de mai jos; vezi şi SHERWOOD, în ACW, pp. 92 şi 235 f., n. 356. – Despre concepţia generală despre viaţa virtuoasă la Sfântul Maxim, vezi VÖLKER, *op.cit.*, pp. 201-222.

[324] Vezi *Strom.* 2. 6; GCS Clem. 2, p. 129, 16 ff. Cf. PEGON, în SCH 9, p. 69 f., n. 3.

[325] Despre relaţia dintre iubirea de aproapele şi cunoştinţă la Sfântul Maxim, vezi p. 353 ff. de mai jos.

Dar oricât de importante ar fi diferențele dintre Sfântul Maxim și Evagrie asupra acestui aspect, similaritatea dintre ierarhii rămâne o realitate predominantă. Iar în legătură cu structura ierarhiilor, această similaritate înseamnă că, deși Sfântul Maxim, lăsând la o parte ultimele virtuți evagriene, își concentrează propria ierarhie mai mult în sfera *vieții practice*, ambele ierarhii conțin doar o parte foarte mică ce corespunde exact celei care acoperă sistemul evagrian al celor opt patimi. Așa-numitele virtuți teologice sunt integrate în ierarhiile ambilor scriitori, iar o virtute ca frica de Dumnezeu ocupă în ambele cazuri un loc important; dar despre nici una dintre aceste virtuți nu se poate spune că ar corespunde exact vreuneia dintre cele opt patimi ale sistemului evagrian. Ierarhiile sunt construite foarte diferit.

Caracterul corespondenței dintre ierarhiile patimilor și ale virtuților

Ar trebui atunci să tragem concluzia că nu există nici o corespondență sau, mai bine spus, că nu există nici o posibilitate, în felul în care sunt construite ierarhiile, de a studia corespondența presupusă chiar de cei doi scriitori? Dacă studiem acele virtuți care pot fi contrastate cu patimile ierarhiei, vom afla de fapt că această problemă poate primi totuși un răspuns diferit de cel la care ne-am putea aștepta.

În sistemul lui Evagrie, virtuțile care pot fi contrastate sunt înfrânarea, răbdarea și nepătimirea și, într-o oarecare măsură, dragostea; în sistemul Sfântului Maxim ele sunt: înfrânarea, răbdarea și îndelunga răbdare, nepătimirea și tot într-o oarecare măsură, dragostea. Acum este clar că o virtute ca înfrânarea se opune mai ales acelor patimi care se leagă cel mai strâns de trup, adică cel puțin lăcomiei și desfrânării. Tot așa, răbdarea, împreună sau fără îndelunga răbdare, trebuie să fie legată, în primul rând, de patimi ca mânia și întristarea, pe când nepătimirea este, într-un fel, corespondentul pozitiv al *acediei*. În sfârșit, dragostea concentrează o supunere virtuoasă față de dubla poruncă a iubirii, care, cel puțin în cazul Sfântului Maxim, am văzut că se opune patimilor diverselor elemente ale sufletului.

Și văzute în această perspectivă, suntem obligați să tragem concluzia că există cel puțin o anumită corespondență între ierarhiile patimilor și virtuților și că această corespondență nu este mai puțin evidentă la Sfântul Maxim decât la Evagrie. Însă diferența importantă este aceea că ierarhiile virtuților au un scop diferit de cel al ierarhiei patimilor, și de aceea corespondența dintre ele are un caracter general şi rezumativ; nu are o natură formală, ci, mai degrabă, este legată de conţinutul lor. Dar chiar gradul de corespondenţă explicită care există permite înţelegerea anumitor virtuţi ca fiind contrare patimilor corespunzătoare lor şi ca o întrebuinţare *bună* a acelor facultăţi de care sunt legate patimile.

În cazul Sfântului Maxim, această concluzie restrânsă se poate ilustra şi prin alte câteva clasificări ale virtuţilor pe care el ni le oferă. Aşa stau lucrurile cu o ierarhie a virtuţilor pe care Sfântul Maxim o construieşte în *Ep* 2, pentru a demonstra varietatea bunurilor conţinute în iubire, culme a tuturor virtuţilor.[326] Această listă este mult mai lungă decât cea de la *Char* 1 şi poate mai uşor comparabilă cu ierarhia patimilor. Ea constă în următoarele virtuţi: credinţa, nădejdea, smerenia, blândeţea, facerea de bine, mila, înfrânarea, răbdarea, îndelunga răbdare, bunătatea, pacea şi bucuria. Dacă lăsăm la o parte virtuţile teologice, putem face uşor acelaşi fel de comparaţie şi aici, ca şi în cazul primei ierarhii, deşi diferenţierea acestei ierarhii permite o procedură mai detaliată.[327] O astfel de comparaţie este înlesnită şi de indicaţiile Sfântului Maxim în privinţa patimilor şi păcatelor pe care virtuţile enumerate trebuie să le biruiască.

Smerenia (ταπείνωσις) şi blândeţea (πραότης) sunt, desigur, virtuţile corespunzătoare păcatelor mândriei, adică ultimelor două patimi din ierarhia evagriană. De fapt, Sfântul Maxim nu lasă nici o îndoială în privinţa aceasta, fiindcă ne spune că smerenia, numită temelia tuturor virtuţilor[328], îi ajută pe oameni să se cunoască pe ei înşişi şi să biruiască „umflarea cea deşartă a mândriei" şi că blândeţea îi ajută să evite relele opuse, ale slavei şi ale ruşinii (δόξα şi ἀδοξία). În ultimul caz, nu este greu să recunoaştem patima slavei deşarte. Despre facerea de bine (πραϋπάθεια), care conţine, evident, elementul blândeţii (πραότης) şi al nepătimirii (ἀπάθεια), Sfântul Maxim spune că „ne ajută (...) să rămânem neschimbaţi în purtarea noastră faţă de cei ce fac rău şi (...) să nu căpătăm o înclinaţie duşmănoasă faţă de ei" – afirmaţie care, fără îndoială, face legătura între această virtute şi elementul irascibil şi arată că ea este contrară mâniei şi poate şi întristării. Mila (ἔλεος) este definită în aşa fel, încât ea se opune întristării, dar poate şi iubirii de arginţi. Celelalte virtuţi ale ierarhiei nu sunt definite sau descrise, dar

---

[326] PG 91, 393 D-396 A.

[327] Vezi aici şi Gal. 5: 22-23.

[328] Remarcaţi aici similaritatea dintre această afirmaţie şi poziţia importantă a mândriei în tradiţia evagriană; mai observaţi însă şi că ierarhia aceasta a virtuţilor este construită pe o ordine care este aproape ordinea răsturnată a ierarhiei patimilor.

Sfântul Maxim ne oferă cel puţin informaţia importantă – referindu-se, în acelaşi timp, la dihotomia părţii pătimitoare a sufletului – că ele potolesc uşor şi iuţimea, şi concupiscenţa. Am putea spune că înfrânarea se opune concupiscenţei, adică lăcomiei şi desfrânării, iar celelalte, diverselor aspecte ale patimilor elementului irascibil, mai ales întristării şi *acediei*.[329] Putem deci încheia că majoritatea elementelor ierarhiei evagriene a patimilor îşi au corespondentul în această ierarhie a virtuţilor.

Alte enumerări ale virtuţilor şi problema corespondenţei lor cu patimile

Celelalte enumerări ale Sfântului Maxim sunt mai puţin interesante în contextul nostru. Trebuie să observăm că în toate întâlnim virtuţi care pot fi raportate clar la una sau la alta dintre facultăţile sufletului şi, de asemenea, virtuţi care corespund anumitor patimi ale ierarhiei evagriene. Însă listele nu sunt construite în vreun raport special cu ierarhia evagriană a patimilor şi întotdeauna se pot întâlni reflectări ale altor sisteme, cum ar fi tetrada platonică a înţelepciunii, bărbăţiei, cumpătării şi dreptăţii[330], deşi acest ultim principiu de diferenţiere aminteşte şi el de perspectiva „trihotomică”.

Astfel, în QuDub 1.1, Sfântul Maxim vorbeşte despre virtuţile trupului şi despre virtuţile sufletului, iar dintre cele ale sufletului menţionează smerenia, blândeţea, îndelunga răbdare, nepomenirea răului, nemânierea, nezavistia, lipsa slavei deşarte, cumpătarea şi lipsa iubirii de arginţi, cărora li se pot găsi uşor corespondentele negative printre patimile ierarhiei evagriene sau printre cele strâns legate de ea.[331] În *Ep* 5, unde patimile şi virtuţile sunt prezentate împreună, găsim, pe de o parte, toate elementele *tetradei virtuţilor capitale,* pe care le-am menţionat mai sus, şi, pe de altă parte, virtuţi precum smerenia, blândeţea, îndelunga răbdare, primirea de străini, dragostea frăţească, pacea şi milostivirea.[332] Iar în *Ep* 45, Sfântul Maxim menţionează iarăşi milostivirea, îndelunga răbdare, smerenia, cumpătarea, nepomenirea răului, primirea de străini, dragostea etc.[333] În sfârşit, în *Loci communes*, care reflectă concepţia Sfântului Maxim şi unde este citat un număr mare de scriitori, sunt exemplificate mai ales virtuţile tetradei platonice.[334]

---

[329] Predominanţa patimilor şi a virtuţilor elementului irascibil în ultima parte a listei se datorează probabil faptului că în *Ep* 2 tratează în mod special aspectele iubirii de aproapele.

[330] În *Char* 2. 79, CSC, p. 132 este prezentată doar tetrada aceasta, împreună cu corespondentele ei negative printre patimi.

[331] CCSG 10, p. 137.

[332] PG 91, 421 BC.

În toate cazurile menţionate anterior, principiul distribuirii este diferit de cel care apare în ierarhiile evagriene ale patimilor şi virtuţilor, iar perspectiva „trihotomică" se reflectă foarte puţin. Dar acest lucru nu exclude o interpretare a virtuţilor drept corespondente pozitive ale patimilor. Listele de virtuţi, uneori sub formă de ierarhii, pe care Sfântul Maxim le construieşte în majoritatea cazurilor pentru un anume scop, într-un anumit context – motiv pentru care diferă atât de mult unele de altele –, nu corespund în sens strict ierarhiei patimilor. Cu toate acestea, ele corespund, în diverse feluri, cu alte liste şi enumerări de patimi. Aici nu trebuie să uităm că Sfântul Maxim alcătuieşte adesea liste de patimi în acelaşi fel în care îşi alcătuieşte listele de virtuţi, adică pentru anumite scopuri, iar aceste virtuţi sunt prezentate drept corespondente pozitive ale patimilor. Această tendinţă se demonstrează cel mai clar prin faptul că multe virtuţi individuale sunt definite doar ca negări ale patimilor. În sfârşit, seriile de virtuţi conţin întotdeauna elemente care se referă la patimi capitale, fie ale tetradei, fie ale ierarhiei evagriene, lucru ce permite, la rândul său, o diferenţiere „trihotomică".

2. *Corespondenţele dintre virtuţi şi patimi văzute din perspectivă „trihotomică"*

Înainte de a continua cu fiecare virtute în parte şi de a studia gradul lor de corespondenţă cu anumite patimi, trebuie să ne îndreptăm atenţia spre câteva enumerări de virtuţi care apar la Sfântul Maxim şi care sunt, pur şi simplu, liste lungi de virtuţi, dar care prin raportarea lor la ideea trihotomiei sufletului sau a dihotomiei părţii lui pătimitoare, arată în ce măsură Sfântul Maxim consideră virtuţile ca forme de întrebuinţare bună ale aceloraşi facultăţi pe care patimile le întrebuinţează greşit.

---

[333] PG 91, 649 A.

[334] Astfel, chibzuinţa, în PG 91, 732 A- 736 A; cumpătarea, în 736 B-744 C; bărbăţia, în 744 D-749 B, şi dreptatea, în 749 B-753 D.

Diferențieri „trihotomice" ale virtuților la Evagrie

Şi aici trebuie subliniat fondul evagrian. Însuşi Evagrie, în *Praktikos*, face explicite diferențierile „trihotomice" ale virtuților, deşi o singură dată ale practicilor exterioare şi trupeşti. Astfel, găsim într-un loc citirile, privegherile şi rugăciunile puse în relație cu mintea, postul, lucrul şi singurătatea, cu concupiscența, iar psalmodierea, îndelunga răbdare şi mila, cu iuțimea.[335]

În alt text Evagrie stabileşte o listă de nouă virtuți duhovniceşti, aflate în raport cu cele trei părți ale sufletului, dar aici serveşte drept temei tetrada platonică. Vedem cum chibzuința, pătrunderea şi înțelepciunea țin de partea rațională, cumpătarea, milostivirea şi înfrânarea, de partea concupiscentă, curajul şi răbdarea, de partea irascibilă şi, în sfârşit, dreptatea aparține tuturor celor trei.[336] Este însă interesant de observat că în această listă atât virtutea înfrânării, cât şi virtutea milostivirii sunt legate de elementul concupiscent[337] Mai departe, se spune că roadele tuturor acestor virtuți sunt cunoaşterea şi bucuria.[338] Acest lucru arată că tetrada virtuților se integrează aici într-o concepție duhovnicească mai largă, fără a-şi pierde perspectiva „trihotomică". Îndată după acest text, Evagrie prezintă, în final, un al treilea exemplu al aceluiaşi principiu de diferențiere. Aici, evident, face deosebirea între virtuțile trupeşti, legate de concupiscență, şi virtuțile psihice, legate de iuțime şi încheie cu o referire la funcția rugăciunii în raport cu mintea. Aşadar, pentru concupiscență recomandă postul, privegherile şi dormirea pe jos, în timp ce pentru iuțime recomandă îndelunga răbdare, nepomenirea răului şi mila (sau milostenia).[339] Dar la Evagrie mai sunt şi *alte reflecții* ale concepției „trihotomice" sau „dihotomice" a virtuților. Aici aflăm că milostivirea (milostenia) şi blândețea sunt pentru iuțime[340], că dragostea este „frâul mâniei"[341] şi că stăpânirea de sine este remediu împotriva păcatelor trupeşti, iar dragostea, împotriva celor sufleteşti.[342] În alte contexte, Evagrie arată clar că blândeţea şi îndelunga răbdare[343] sau dragostea susţinută de nepătimire şi de îndelungă răbdare[344] se îndreaptă împotriva patimilor facultăţii irascibile, în timp ce înfrânarea este îndreptată împotriva lăcomiei, adică împotriva concupiscenţei[345] sau împotriva patimilor trupeşti care, la Evagrie, înseamnă acelaşi lucru.[346] Mai aflăm că frica de Dumnezeu este remediu pentru slava deşartă[347], iar smerenia pentru mândrie[348], ceea ce este o referire indirectă la elementul raţional.

---

[335] *Pract.* 1. 6; PG 40, 1224 A; cf. Sfântul Maxim, *Char* 2. 47; CSC, p. 116, unde, într-o afirmație similară, perspectiva se restrânge la dihotomia părții pătimitoare. Mai vezi şi Evagrie, *De mal. cogitat.* 3; PG 79, 1204 C.

[336] *Pract.* 1. 61; PG 40, 1236 C.

[337] În cazul iubirii, acest lucru se explică prin faptul că omul este creat după chipul lui Dumnezeu, ceea ce arată că iubirea este văzută aici ca o perspectivă verticală, ca o relație cu Dumnezeu, contrară relației cu lumea materială pe care o presupun patimile părții concupiscente.

[338] *Pract.* 1. 62; PG 40, 1236 C.

[339] *Ibid.* 1. 63; 1236 C-1237 B.

[340] *Ibid.* 1. 11; 1224 C.

[341] *Ibid.* 1. 26; 1228 D.

Diferenţierile „trihotomice" şi „dihotomice" ale virtuţilor la Sfântul Maxim

La Sfântul Maxim, această diferenţiere „trihotomică" sau „dihotomică" apare din nou, mai ales în *Char*. Ca şi la Evagrie, o diferenţiere „trihotomică" este aplicată în primul rând mijloacelor şi exerciţiilor practice exterioare. Astfel, aflăm că milosteniile sunt bune pentru partea irascibilă, iar postul, pentru cea concupiscentă, în timp ce rugăciunea curăţeşte mintea şi o pregăteşte pentru contemplare.[349] În alt pasaj, o serie de astfel de mijloace, împreună cu un număr de virtuţi sufleteşti, sunt diferenţiate după dihotomia părţii pătimitoare a sufletului. Între aceste mijloace, Sfântul Maxim face mai departe distincţie între cele care aparţin unui stadiu primar şi cele care ţin de al doilea stadiu de dezvoltare (duhovnicească). De exemplu, Sfântul Maxim învaţă, în privinţa elementului irascibil, că îndelunga răbdare, nepomenirea răului şi blândeţea aparţin unui stadiu incipient, în vreme ce iubirea, milostenia, bunătatea şi iubirea de oameni, stadiului ulterior.[350]

Dar, pe de altă parte – şi mai important în contextul nostru –, mai sunt pasaje în care sunt înfăţişate virtuţi specifice celor trei părţi şi prezentate, într-adevăr, drept corespondente negative ale patimilor specifice aceloraşi părţi, şi astfel interpretate ca o întrebuinţare bună a lor. Astfel, cunoaşterea şi chibzuinţa sunt ale elementului raţional, dragostea, a elementului irascibil, iar cumpătarea, a elementului concupiscent[351], sau aflăm că înfrânarea trebuie să caracterizeze elementul concupiscent şi dragostea să-l umple pe cel irascibil, în timp ce mintea trebuie să se ocupe cu rugăciunea şi contemplarea duhovnicească.[352] O altă versiune a aceluiaşi fel de diferenţiere prezintă încă şi mai clar partea raţională, ca element separat, care nu se identifică în întregime cu mintea.[353]

---

[342] *Ibid.* 1. 24; 1228 C.

[343] *De mal. cogitat.* 14; PG 79, 1216 CD şi *Tract. ad Eul. monach.* 10; PG 79, 1105 CD.

[344] *Tract. ad Eul. monach.* 23; PG 79, 1124 C.

[345] *De mal. cogitat.* 25; PG 79, 1229 B.

[346] *Tract. ad Eul. monach.* 23; PG 79, 1124 BC.

[347] *Ibid.* 25; 1125 A.

[348] *Ibid.* 14; 1112 A.

[349] *Char* 1. 79; CSC, p. 80.

[350] Vezi *ibid*, 2. 47; p. 116.

În sfârşit, mai sunt şi alte pasaje în care Sfântul Maxim prezintă numai o distincţie duală. Ea poate apărea fie sub forma unei diferenţieri între exerciţiile fizice şi virtuţile sufletului, care la rândul lor pot fi şi ele împărţite cu uşurinţă între cele pentru iuţime şi cele pentru concupiscenţă[354], fie sub forma unei raportări mai generale la dragoste şi la înfrânare, virtuţi capitale pentru mânie, respectiv pentru concupiscenţă.[355]

Astfel, în acest tip de corespondenţă, atât la Evagrie, cât şi la Sfântul Maxim, perspectiva „trihotomică" este scoasă în evidenţă mai mult decât în ierarhii şi în listele de virtuţi. Mai trebuie însă adăugat că această tendinţă pare să fie mult mai evidentă la Sfântul Maxim decât la Evagrie, şi, în acelaşi timp, caracterul mai degrabă formal al unora dintre afirmaţiile Sfântului Maxim sugerează că această perspectivă a lucrurilor se înţelege de la sine. Am mai văzut cum afirmă explicit că virtuţile capitale ale fiecărei facultăţi trebuie privite ca o întrebuinţare bună a acelei facultăţi, fiind un corespondent pozitiv al patimilor. Aşadar, aspectul diferenţierii este evaluat pozitiv în raport cu virtuţile, în acelaşi fel în care era considerat drept mijloc de descoperire a efectului dezintegrator în raport cu patimile şi cu păcatele.

Corespondenţa dintre patimile şi virtuţile individuale în tradiţia evagriană

Gradul de corespondenţă dintre virtuţi şi patimi apare însă la fel de evident atunci când ajungem să studiem definiţiile şi descrierile fiecărei virtuţi, lucru ce arată că aspectul diferenţierii, a cărui bază psihologică se află în primul rând în trihotomie sau în dihotomie, nu este limitat la această bază, ci este dezvoltat totodată într-o distincţie între diverse aspecte ale bunei întrebuinţări şi ale întrebuinţării greşite ale fiecărei facultăţi.

---

[351] *Ibid.* 3. 3; p. 144.

[352] *Ibid.* 4. 15; p. 200; cf. 4. 44; p. 212.

[353] *Ibid.* 4. 80; p. 230.

[354] Vezi *ibid.* 2. 57; p. 120.

[355] Vezi *ibid.* 4. 57; p. 218 şi 4. 72; p. 226.

Şi aici Sfântul Maxim construieşte pornind de la concepţia lui Evagrie şi de la tradiţia evagriană. Dacă ne concentrăm atenţia asupra virtuţilor raportate la patimile ierarhiei evagriene, descoperim că la Evagrie există deja corespondente pozitive evidente pentru toate patimile, cu excepţia zgârceniei, care ocupă, aşa cum am văzut, o poziţie ambiguă. În unele cazuri aceste corespondente diferă, dar în majoritatea situaţiilor tradiţia pare să fi fost stabilită de la început. Astfel, înfrânarea corespunde lăcomiei,[356] iar cumpătarea desfrânării.[357] Dintre patimile facultăţii irascibile, mânia are corespondent pozitiv în îndelunga răbdare[358], iar întristarea în iubire[359] sau, în cazul în care este asociată cu *acedia*, în pace şi în bucurie.[360] Cu toate acestea, mai mult răbdarea este corespondentul *acediei.*[361] Şi, în sfârşit, slava deşartă şi mândria au drept corespondent smerenia.[362]

Totuşi, această corespondenţă diferenţiată este mai bine stabilită şi mai sistematizată în tradiţia evagriană ulterioară. La Sfântul Nil aflăm chiar că iubirea de arginţi are un corespondent explicit, deşi slava deşartă, ca şi la Evagrie, este prezentată ca o patimă dificilă şi versatilă, fără un corespondent pozitiv stabilit.[363] Schema generală este aproape identică cu cea a lui Evagrie. Întâlnim aceeaşi corespondenţă între înfrânare şi lăcomie,[364] între cumpătare şi desfrânare[365], între îndelungă răbdare şi mânie[366], între răbdare şi *acedie*[367] şi între smerenie şi mândrie.[368] Mai sunt adăugate virtutea sărăciei, care corespunde iubirii de arginți[369], și „disprețul pentru cele lumești", care corespunde întristării.[370]

---

[356] *De mal. cogitat.* 25; PG 79, 1229 B; cf. *Tract. ad Eul. monach.* 23; PG 79, 1124 BC.

[357] *Pract.* 2. 58; PG 40, 1248 C; *De mal. cogitat.* 12; PG 79, 1213 C şi *Tract. ad Eul. monach.* 22; PG 79, 1124 A.

[358] *Tract. ad Eul. monach.* 5; PG 79, 1100 D.

[359] *Loc. cit.*

[360] *Tract. ad Eul. monach.* 6; 1101 B.

[361] *Ibid.* 8; 1104 C şi 12; 1109 AB.

[362] Ταπεινοφροσύνη sau ταπείνωσις, vezi *Pract.* 1. 22; PG 40, 1228 B şi 2. 58; 1248 C, şi *Tract. ad Eul. monach.* 14; PG 79, 1112 A.

[363] Despre slava deşartă, vezi *De octo spir. mal.* 15; PG 79, 1160 C- 1161 A; vezi prezentarea lui Evagrie, unde slava deşartă este cea mai insidioasă dintre patimi în *Tract. ad Eul. monach.* 14; PG 79, 1112 A.

[364] *De octo spir. mal.* 2; 1145 C.

[365] *Ibid.* 6; 1149 D-1152 A.

[366] *Ibid.* 9; 1153 D.

[367] *Ibid.* 13; 1157 D.

[368] *Ibid.* 18, 19; 1164 A, C.

Iar în *Tractatus ad eumdem Eulogium* – care nu ar trebui, din anumite motive, atribuit lui Evagrie, ci mai degrabă tradiției evagriene de mai târziu – sistemul de corespondență între virtuți și patimi raportat la ierarhia evagriană a patimilor, la care se adaugă în acest caz și pizma, este întru totul fixat, astfel încât sistemul lui Evagrie și cel al Sfântului Nil se combină aici într-unul singur. Rezultatul final este următorul: înfrânare – lăcomie, cumpătare – desfrânare, sărăcie – iubire de arginți, îndelungă răbdare – mânie, răbdare – *acedie*, lipsa slavei deșarte – slavă deșartă, nepizmuire – pizmă, smerenie – mândrie.[371] La Sfântul Ioan Casian, majoritatea elementelor acestei tradiții evagriene a fost transferată fondului latin, așa cum se poate vedea din următoarele corespondențe: *castitas – concupiscentia* și *fornicatio, patientia – furor, salutaris tristitia* (adăugând *plena gaudio*) – *tristitia, fortitudo – acedia* și *humilitas – superbia.*[372]

Corespondența dintre patimi individuale și virtuți la Sfântul Maxim

Ajungând acum la relația Sfântului Maxim cu această tradiție, se pot face două observații opuse. Pe de o parte, Sfântul Maxim arată că este familiarizat cu acele corespondențe dintre virtuțile individuale și patimi, pe care le cunoaștem din tradiția evagriană, cel puțin sub forma în care apar ele în scrierile lui Evagrie, întrucât cunoașterea de către Sfântul Maxim a tradiției fixate mai târziu, cu privire la acest aspect, este destul de îndoielnică. Dar, pe de altă parte, este clar că interesul său față de acest tip de corespondență este mai mic decât cel pe care îl manifestă pentru corespondențe care se leagă direct de ideea trihotomică, așa cum am demonstrat mai devreme. De aceea trebuie să încercăm să dăm o explicație acestui fapt. Dar mai întâi să vedem cum prezintă Sfântul Maxim acest al treilea tip de corespondență evagriană între virtuți și patimi.

---

[369] *Ibid.* 7; 1152 C și 8; 1153 AB.

[370] *Ibid.* 12; 1157 BC. – Chiar și ἀπάθεια este accentuată, vezi *ibid.* 11; 1157 A și 12; 1157 B.

[371] *Tract. ad eumdem Eul.* 1; PG 79, 1141 A.

[372] *Coll.* 5. 23; PICHÉRY, p. 214. O altă formă a primei corespondențe constă în faptul că un corespondent pozitiv al lăcomiei și curviei este *continentia corporalis*, vezi *ibid.* 5. 4; p. 191. ,

Înfrânarea (ἐγκράτεια) este, la Sfântul Maxim, corespondentul pozitiv clar al patimilor trupeşti.[373] Ea este înţeleasă ca remediu pentru facultatea concupiscentă în întregul ei.[374] Uneori ea îndeplineşte această funcţie generală împreună cu virtutea cumpătării.[375] Aşadar, putem trage concluzia că înfrânarea reprezintă corespondentul pozitiv al tuturor patimilor elementului concupiscent.[376] Din acest motiv, înfrânarea este însă, ca şi la Evagrie, relaţionată cu lăcomia, prima dintre patimile concupiscenţei, dar, pe de altă parte, şi cu desfrânarea, şi cu iubirea de arginţi.[377]

Cumpătarea (σωφρασύνη) este utilizată într-un mod similar în relaţie cu întregul element concupiscent şi cu patimile lui. Acesta este adesea cazul pasajelor trihotomice.[378] Însă Sfântul Maxim este pe deplin conştient de faptul că principalul corespondent al cumpătării este desfrânarea.[379]

În *Tractatus ad eumdem Eulogium*, vedem cum *sărăcia* (ακτημοσυνη) este prezentată drept corespondent al iubirii de arginţi. În *Char*, Sfântul Maxim menţionează, de mai multe ori, sărăcia ca termen şi ca realitate, dar mai mult în descrierea stărilor îmbunătăţite ale călugărilor (împreună cu virtuţile lor) decât în exprimarea unei corespondenţe explicite cu patima iubirii de arginţi.[380] Acest lucru demonstrează probabil faptul că Sfântul Maxim se bazează pe Evagrie în această privinţă, dar nu şi pe tradiţia evagriană de mai târziu, deşi se întâmplă să menţioneze patima iubirii de arginţi atunci când pune accent pe sărăcia monastică.[381]

În privinţa întristării, putem face o observaţie similară. La Evagrie găsim că pacea şi bucuria, împreună cu dragostea, sunt privite drept corespondente pozitive ale întristării. Sfântul Maxim vede acum *dragostea* (ἀγάπη) drept corespondentul consacrat al întristării. Întrucât întristarea ţine în primul rând de elementul irascibil al sufletului uman, ne-am aştepta ca el să se refere aici la dragoste doar în sensul iubirii de aproapele, dar, de fapt, se referă în mod vădit la dragostea de Dumnezeu şi totodată la dragostea de aproapele, fapt ce arată – pe lângă influența directă a lui Evagrie – că înțelege dragostea ca fiind întotdeauna alcătuită din ambele aspecte.[382] Prin urmare, Sfântul Maxim se poate referi la dragoste în general[383], sau poate pune în opoziție întristarea cu dragostea de Dumnezeu[384], sau – mai des – o poate opune dragostei frățești.[385] Este de la sine înțeles că perechea dragoste-întristare are de obicei o cuprindere largă în acest context, și astfel dragostea trebuie înțeleasă ca remediu al tuturor patimilor facultății irascibile.[386]

---

[373] Vezi *Char* 1. 64; CSC, p. 72. Cu privire la întregul aspect al corespondenţei dintre patimi şi virtuţi, vezi studiul ulterior al autorului *Man and the Cosmos*, pp. 97-101.

[374] Vezi *ibid.* 1. 65; p. 74; 4. 15; p. 200; 4. 57; p. 218 şi 4. 79-80; p. 230.

[375] *Ibid.* 4. 44; p. 212.

[376] Vezi *Asc* 19 şi 23; PG 90, 925 D şi 929 AB.

[377] Vezi *Char* 1. 84; CSC, p. 82 şi 4. 49 şi 68; pp. 214 şi 224.

[378] Vezi *ibid.* 3. 1; p. 144 (corespondentul negativ este aici ακολασια, rezumând toate patimile acestui element). Mai vezi şi 3. 3; p. 144; p. 212 şi 4. 96; p. 236.

[379] *Ibid.* 2. 18; p. 98.

[380] Vezi *ibid.* 2. 88; p. 136; 3. 85; p. 184 şi 4. 67; p. 222.

[381] Vezi *ibid.* 3. 83; p. 184.

Am văzut că *îndelunga răbdare* (μακροθυμία) corespunde patimii mâniei în întreaga tradiție evagriană. Această corespondență se reflectă și la Sfântul Maxim, care consideră îndelunga răbdare ca fiind una dintre expresiile iubirii de aproapele.[387] Însă și aici Sfântul Maxim deschide o perspectivă mai amplă; în *Liber asceticus*, îndelunga răbdare apare ca remediu pentru iuțime (θυμός), într-un sens general.[388]

Se poate observa o tendință similară și în raport cu slava deșartă, care, așa cum am văzut, nu are un corespondent pozitiv fix printre virtuți, nici la Evagrie, nici la Sfântul Nil. Termenul ἀκενοδοξία, care apare în *Tractatus ad eumdem Eulogium*, nu se întâlnește deloc la Sfântul Maxim. Pare să sublinieze însă, într-o anumită măsură, relația slavei deșarte cu facultatea rațională, dar în același timp, el arată că ea afectează buna relație cu aproapele și aduce cu sine periculoase tendințe egocentrice. Prin urmare, el consideră cunoașterea lui Dumnezeu[389] sau smerenia[390] sau blândețea[391] corespondentele ei pozitive.

Însă la Sfântul Maxim, ca și în tradiția evagriană și, în general, în tradiția creștină, *smerenia* (ταπείνωσις sau ταπεινοφροσύνη) este corespondentul pozitiv recunoscut pentru mândrie. Acest lucru este exprimat uneori indirect[392], alteori direct.[393] Sfântul Maxim prezintă smerenia ca opus al diverselor feluri de mândrie[394], ca virtute capabilă să distrugă „umflarea ei cea deşartă".[395] Aici relaţia ei cu adevărata cunoaştere este importantă, semn că smerenia este încununarea virtuţilor şi ţine totodată de elementul raţional.[396] Culme a virtuţilor, smerenia îmblânzeşte toate patimile[397] şi se poate numi chiar maica tuturor virtuţilor.[398]

---

[382] Vezi, în special, *ibid.* 1. 41; p. 62, unde se spune că o condiție necesară pentru înlăturarea întristării în relația cu aproapele este iubirea de Dumnezeu.

[383] *Ibid.* 1. 29; p. 58.

[384] Vezi și *ibid.* 2. 58; p. 122.

[385] Vezi *ibid.* 3. 15; p. 150 și 4. 27; p. 204.

[386] Vezi *ibid.* 1. 61; p. 72.

[387] Vezi *ibid.* 1. 38; p. 62 și 4. 55; p. 216.

[388] Vezi *Asc* 20-22; PG 90, 928 A-929 A.

[389] *Char* 1. 46; CSC, p. 64.

[390] *Ibid.* 1. 80; p. 80.

[391] *Ep* 2; PG 91, 396 A.

[392] Vezi, de ex., *Char* 2. 38-39; CSC, p. 110 ff.și 3. 62; p. 172.

[393] Vezi, de ex., *ibid.* 3. 87; p. 186.

Atitudinea critică a Sfântului Maxim față de simpla corespondență între patimi şi virtuți

Am observat că Sfântul Maxim cunoştea corespondenţa evagriană dintre virtuţi şi patimi – aşa cum fusese prezentată de Evagrie însuşi –, dar că la el această cunoaştere nu se dezvoltă mai departe într-un sistem mai stabil de corespondenţe, aşa cum am întâlnit în tradiţia evagriană de mai târziu. În această ultimă privinţă, Sfântul Maxim nu este numai restrictiv; pare să fie mai degrabă dornic să lărgească perspectiva multora dintre virtuţile individuale, astfel încât să iasă în evidenţă tocmai aspectul *întrebuinţării pozitive* a facultăţilor trihotomiei. Dar de ce este el mai puţin interesat de corespondenţa strânsă dintre virtuţile individuale şi patimi, decât de corespondenţa care există între virtuţi şi patimi în general, aşa cum se văd ele într-o perspectivă trihotomică?

O parte dintr-un răspuns posibil, cel puţin la această întrebare, se leagă direct de ceea ce am spus despre concepţia trihotomică despre patimi la Sfântul Maxim: că ele sunt văzute ca păcate împotriva a două aspecte ale poruncii divine a iubirii sau, cu alte cuvinte, ca două laturi ale patimii fundamentale a iubirii de sine. Deoarece diversele patimi pot fi înţelese ca aparţinând acestor două tipuri de iubire de sine, săvârşindu-şi funcţia dezintegratoare în om, virtuţile corespunzătoare, ca expresii pozitive ale celor două aspecte ale iubirii integratoare, trebuie să fie mai mult decât simple contraste ale patimilor lor. Ele trebuie privite ca expresii multiple ale uneia şi aceleiaşi iubiri, în caracterul ei dublu. Prin urmare, aspectul diferenţierii nu trebuie să umbrească aspectul unităţii, adică aspectul iubirii unificatoare, pentru care el poate mai degrabă să ofere un element de îmbogățire. Și astfel, aspectul iubirii se leagă, în primul rând, de toate cele trei facultăți ale sufletului și de întreaga ființă a omului.

---

[394] *Thal* 52; CCSG 7, p. 427.

[395] *Ep* 2; PG 91, 396 A.

[396] Vezi, de ex., *Thal* 52; CCSG 7, p. 425 ff.; despre cunoştinţa şi smerenia în Hristos, vezi *Ep* 21; PG 91, 604 C.

[397] Vezi *Gnost* 1. 15; PG 90, 1088 D.

[398] *Ep* 37; PG 91, 632 B.

Însă pentru a susține acest răspuns trebuie să aducem trei feluri de dovezi. Mai întâi vom încerca să arătăm punctele în care Sfântul Maxim apără în mod deosebit și păstrează aspectul unității în abordarea virtuților și apoi vom arăta că acest accent pe unitate lasă încă loc pentru sublinierea aspectului diferențierii. Ultimul tip de dovezi va fi expus în ultima secțiune a acestui capitol, care tratează concepția Sfântului Maxim despre virtuți ca întrupare multiformă a Logosului. Dar mai înainte se va lua în considerare primul tip de dovezi în raport cu conceptele de *nepătimire* și *iubire*.

Conceptul de nepătimire (ἀπάθεια) este deosebit de important, întrucât el exprimă o stare virtuoasă a sufletului, care prezintă bine aspectul unității într-un sens mai „pasiv". În tradiția creștină, ea este înțeleasă adesea ca echilibru al sufletului, care deschide drumul adevăratei vieți duhovnicești a minții. Aceasta este cel puțin concepția lui Evagrie despre nepătimire. Se pare că perspectiva unității reprezentată de acest fel de nepătimire este în armonie cu perspectiva virtuților și patimilor, ca fiind legate una de alta într-o corespondență fixă, întrucât o astfel de corespondență trebuie să ducă la echilibru în sufletul virtuos. Dar pentru că am văzut că Sfântul Maxim este mai puțin interesat decât tradiția evagriană de o corespondență stabilită de acest fel, trebuie să ne punem întrebarea dacă noțiunea Sfântului Maxim de nepătimire diferă în vreun fel de cea a lui Evagrie și, mai important, în ce măsură un astfel de echilibru ca cel al conceptului evagrian de nepătimire i-ar fi suficient, mai ales cu privire la felul în care înțelege el iubirea.

De aceea, trebuie mai întâi să studiem noțiunea Sfântului Maxim de nepătimire în comparație cu cea a lui Evagrie și apoi să vedem felul în care Sfântul Maxim privește virtuțile ca expresii ale iubirii în cele două aspecte ale ei și cum iubirea, așa cum o înțelege el, este legată atât de nepătimire, cât și de γνῶσις.

3. *Starea de nepătimire*

Și Evagrie, și Sfântul Maxim consideră ἀπάθεια ca pe o stare de mijloc în viața de virtute a omului, încununarea vieții practice (*vita practica*), conducând, evident, la libertate în iubire, care deschide posibilitatea adevăratei cunoaşteri şi contemplări.[399] Dar înţeleg ei nepătimirea în acelaşi fel? Şi cum o concep? Am arătat deja că răspunsul la aceste întrebări poate arunca o lumină asupra poziţiei lor uşor diferite faţă de corespondenţa dintre virtuţi şi patimi – şi, de asemenea, asupra problemei caracterului de microcosmos al omului.

Noţiunea de nepătimire la unii dintre predecesorii Sfântului Maxim

Atât la Evagrie, cât şi la Sfântul Maxim, înţelegerea nepătimirii psihice trebuie evaluată în comparaţie cu aceea a unor scriitori creştini, cum sunt Sfântul Clement al Alexandriei, Origen şi Sfântul Grigorie de Nyssa. Este un lucru bine cunoscut că Sfântul Clement poate fi considerat primul scriitor care a făcut din termenul stoic ἀπάθεια, „impasibilitate" un concept cheie în teologia creştină a desăvârşirii duhovniceşti. Este, de asemenea, un lucru recunoscut faptul că el a putut să „încreştineze" acest concept asociindu-l cu noţiunea creştină a iubirii (ἀγάπη).[400] Această asociere s-a îndepărtat, evident, de caracterul pur negativ al noţiunii. Ἀπάθεια nu este numai impasibilitate în sens stoic, ci, în primul rând, o libertate duhovnicească, ce permite o consacrare umană deplină lui Dumnezeu în iubire şi, în acest sens, ea nu implică indiferenţă.

Întâlnim deja la Sfântul Clement două caracteristici ale noţiunii creştine a nepătimirii; 1) *ea este asociată cu iubirea* care îl are ca subiect pe Dumnezeu şi, în consecinţă, este considerată o stare a sufletului pregătitoare pentru comuniunea cu Dumnezeu; 2) această relaţie cu Dumnezeu se reflectă chiar în ἀπάθεια, care este privită ca *imitare a lui Dumnezeu*, El Însuşi fiind ἀπαθής. Caracterul pasiv al conceptului nu este însă cu totul înlăturat, pentru că este înţeles, virtual, ca implicând o totală libertate faţă de patimi, şi pentru că iubirea cu care se asociază este privită mai degrabă ca intimitate cu Dumnezeu, decât ca dorinţă pătimaşă faţă de El. Acest lucru lasă o anumită ambiguitate conceptului, aşa cum îl întâlnim pe teren creştin, şi cu care scriitorii creştini de mai târziu au trebuit să se confrunte într-o anumită măsură.[401]

---

[399] Evagrie, *Pract.*, *Prol.* PG 40, 1221 BC şi Sfântul Maxim, *Char* 1: 2-3; CSC, p. 50.

[400] Vezi, de ex., CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, p. 69.

[401] Despre istoria conceptului de ἀπάθεια, vezi BARDY, *art.* „Apatheia", DSp 1, coll. 727-746.

Sfântul Clement vede nepătimirea ca desăvârşire a înfrânării (ἐγκράτεια)[402], o pace a sufletului fără dorinţe. Această pace este chipul ἀπάθεια-ei lui Dumnezeu[403] şi a lui Hristos, a cărui ἀπάθεια este aceea a lui Dumnezeu.[404] Însă aici intră în discuţie încreştinarea conceptului, căci desăvârşirea lui Hristos este, evident, una atât a nepătimirii, cât şi a iubirii.[405] Şi astfel, în această asociere creştină a nepătimirii *şi* a iubirii, conceptul stoic al nepătimirii nuanţează inevitabil înţelegerea iubirii, iar chipul creştin al iubirii nuanţează înţelegerea nepătimirii. În acest sens, iubirea îl eliberează pe om şi de poftă (ὄρεξις) şi de patimi, dar îl fereşte pe adevăratul contemplativ să devină cu totul indiferent şi lipsit de compasiune.[406] De fapt, ἀγάπη înlocuieşte în gnostic toate „emoţiile", şi acest lucru dă posibilitatea Sfântului Clement să vorbească indirect, în acest context, chiar şi despre emoţii, deşi numai în măsura în care ele sunt expresii ale iubirii.[407]

Mai trebuie adăugat că starea de desăvârşire la care se ajunge astfel în suflet este numită de Sfântul Clement „semnul (χαρακτήρ) dreptăţii"[408] – expresie ce subliniază aspectul *echilibrului* în nepătimire, întrucât ne aminteşte faptul că cele patru virtuţi cardinale (platonice) şi în special dreptatea, erau şi ele înţelese ca un fel de echilibru, care exclude atât excesele pozitive, cât şi pe cele negative.[409] Conceptul încreştinat al nepătimirii exprimă tocmai acest vechi ideal al unui echilibru necesar al sufletului, fără a exclude totala consacrare scopului suprem al vieţii omului.

O astfel de viziune înaltă a păcii şi a echilibrului desăvârşit este însă greu de realizat în viaţa practică, şi acesta poate fi unul dintre motivele pentru care Origen a dat o mai mică importanţă conceptului de ἀπάθεια.[410] Pe de altă parte, Sfântul Grigorie de Nyssa l-a folosit mai mult. Această noţiune are un rol important în concepţia Sfântului Grigorie despre libertatea duhovnicească şi este, ca atare, strâns legată de conceptul său de îndrăzneală (παρρησία)[411] – fapt care se leagă şi de ideea intimităţii cu Dumnezeu, pe care am întâlnit-o în concepția Sfântului Clement despre iubirea nepătimașă. Noțiunea de nepătimire la Sfântul Grigorie se raportează mai departe la termeni ca virtute și curăție[412], dar și la noțiunile dreptății (ca și la Sfântul Clement) și fericirii, triadă despre care se spune că alcătuiește Împărăția lui Dumnezeu.[413] Ca și Sfântul Clement, Sfântul Grigorie consideră că nepătimirea este legată în primul rând de chipul lui Dumnezeu din om.[414] Acest lucru implică însă, așa cum a arătat Daniélou, o atitudine nestoică, deoarece pentru Sfântul Grigorie, nepătimirea înseamnă participare activă a sufletului la viața dumnezeiască[415] și imitarea naturii divine.[416] Curățirea și ἀπάθεια sunt cele care permit întipărirea (χαρακτήρ; cf. Sfântului Clement) naturii divine în sufletul uman.[417] Însă tendința nestoică merge totuși mai departe: Sfântul Grigorie este deschis ideii unui fel de *plăcere* care se cunoaște în ἀπάθεια, iar Daniélou subliniază din nou caracterul creștin al conceptului Sfântului Grigorie de nepătimire în concluzia sa legată de conținutul pozitiv al acestuia. Este viața în Hristos Însuși, cu dragostea Lui.[418]

---

[402] Cf. RÜTHER, *Die sittliche Forderung der Apatheia*, p. 56 f.

[403] Cf. *ibid.*, p. 57 f. şi 66 f.

[404] Cf. *ibid.*, p. 58 ff. şi CROUZEL, *op. cit.*, p. 69.

[405] Cf. RÜTHER, *op. cit.*, p. 77.

[406] Vezi *ibid.*, p. 73 f.

[407] Cf. *ibid.*, p. 95.

[408] Cf. CROUZEL, *op. cit.*, p. 69 cu ref.

[409] Vezi cu privire la acest aspect, de ex., F. COPLESTON, *A History of Philosophy 1, Greece and Rome*^{2}, Londra 1961, p. 33 f.

[410] Cf. BARDY, *art. cit.*, col. 732 f.

[411] Cf. Gaith, *La conception de la libertè*, p. 53.

În sfârșit, o tendință similară se regăsește și la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, pentru care nepătimirea se subordonează iubirii. Prin urmare, ea nu are o funcție pur negativă. Nepătimirea reprezintă o premisă pentru adevărata vedere al lui Dumnezeu[419] și nu este înțeleasă în mod stoic.[420]

Vom încerca acum să studiem conceptul evagrian de nepătimire în comparație cu această tradiție și vom încerca să înțelegem diferența care poate exista între el și Sfântul Maxim sub acest aspect. Similaritățile sunt evidente, dar există și abateri interesante de la tradiția generală.

---

[412] Cf. Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique*, p. 92.

[413] *In Eccles., hom.* 5; JAEGGER, 5. p. 372,1 ff.

[414] Cf.GAITH, *op. cit.*, p. 53.

[415] DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 94.

[416] *Ibid.*, p. 97.

[417] Cf. *ibid.*, *op. cit.*, p. 101. Chiar teologia apofatică a Sfântului Grigorie include nepătimirea umană ca element important, întrucât aici se spune că nepătimirea îi permite omului să-l cunoască pe Dumnezeu deși îi este inaccesibil; cf. *ibid.*, p. 96.

[418] *Ibid.*, pp. 93 și 103.

[419] Cf. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, p. 66 f.

[420] Cf. și ROQUES, „Le primat du Transcendant dans la purification de l'intelligence selon de Pseudo-Denys", RAM 23 (1947), p. 162.

Concepția lui Evagrie despre nepătimire

Accentul pe care îl pune Evagrie pe nepătimire, ca încununare a virtuților practice, este foarte puternic. Viața practică (*vita practica*) rezidă în împlinirea poruncilor, iar „floarea" ei este nepătimirea.[421] Evagrie, ca și Sfântul Clement, o vede ca desăvârșire a înfrânării, pe care o și întrece, întrucât ea înseamnă o înlăturare chiar și a gândurilor nepătimașe, în vreme ce înfrânarea înseamnă desființarea păcatului cu fapta. Din acest motiv nepătimirea poate fi interpretată ca circumcizia lăuntrică, duhovnicească, despre care vorbește Sfântul Pavel la Rom. 2, 29.[422] Nepătimirea se restrânge astfel la suflet și la lucrările lui. Sufletul „practic" este tronul ei[423], și nu privește mintea, ci numai sufletul.[424]

Nepătimirea desăvârșită înseamnă biruința totală asupra demonilor[425], o anumită stabilitate a gândului, indiferent de impresiile exterioare, și de aceea, în acest sens restrâns, înseamnă și o anumită stare binecuvântată[426], pentru că un suflet nepătimitor rămâne nemișcat nu numai spre lucruri, ci și spre amintirea lor.[427] Astfel Evagrie, ca și Sfântul Grigorie de Nyssa, poate spune că nepătimirea împreună cu adevărata cunoaștere a lucrurilor reprezintă Împărăția lui Dumnezeu.[428] Din acest motiv ea mai poate fi interpretată ca veșmântul de nuntă despre care vorbește Hristos.[429]

Însă aici atingem un punct în care se poate recunoaște o anumită diferență între concepția lui Evagrie despre nepătimire și cea a altor scriitori creștini pe care i-am menționat. De fapt, se găsesc la Evagrie anumite afirmații despre nepătimire care par să exprime o înțelegere mai mult necreştină sau cel puțin mai origenistă decât se poate întâlni într-altă parte. Accentul pe care îl pune Evagrie pe funcția negativă este evident. Nepătimirea duce, desigur, la o cunoaştere pozitivă, ca şi în scrierile Sfântului Grigorie, iar cunoaşterea lui Dumnezeu este scopul omului, dar caracteristic lui Evagrie îi este faptul că în acest context simte nevoia să pună accent pe ideea că un suflet care prin harul lui Dumnezeu este purtat către o astfel de cunoaştere „pe aripile nepătimirii" s-a *despărțit de trup.*[430] Aici conceptul de nepătimire este foarte strâns legat de dihotomia origenistă a omului.

---

[421] Vezi *Pract.* 1. 53; PG 40, 1233 B.

[422] *De mal. cogitat.* 25; PG 79, 1229 C.

[423] Vezi *Mirror for Monks*, nr.31; GRESSMAN, p. 155.

[424] *Cent. gnost.* 1.81; OCP 5, p. 230; cf. PO28, p. 55. HAUSHERR, „Une enigme d'Evagre le Pontique". *Centurie* II 50, RSR 23 (1933), pp. 321-325, a arătat că atunci când Evagrie, în *Cent. gnost.* 2.50 (PO 28, p. 81), spune că „cele două capete vor fi încununate cu trandafiri și pânză", el se referă la ἀπάθεια ca la o cunună a sufletului și la cunoștința duhovnicească ca la o cunună a minții. De asemenea, el atrage atenția asupra textului din *Cent.gnost.* 3.49 (PG 28, p. 117), unde Evagrie afirmă că mintea nu va fi încununată cu o „cunoștință substanțială" decât dacă a respins cunoștința ei despre cele două lupte, adică a mâniei și a concupiscenței (p. 325).

[425] Vezi *Pract.* 2.60; PG 40, 1248 D.

[426] *De mal. cogit.* 22; PG 79, 1225 A.

[427] *Pract.* 1. 39; PG 40, 1232 B.

[428] *Ibid.* 1. 39; PG 40, 1221 D. Desigur, cunoașterea Sfintei Treimi este și cunoașterea Împărăției lui Dumnezeu, deși aici ea este pusă în legătură cu mintea.

[429] Vezi *ibid.*, 1. 64; 1237 D.

Într-adevăr, Evagrie consideră că iubirea se naşte din nepătimire[431] şi în acest sens leagă foarte strâns cele două concepte, aşa cum fac ceilalți reprezentanți ai gândirii creştine în privința nepătimirii. Dar este interesant de observat că numai în legătura ei cu această nepătimire se poate spune că iubirea însăşi înlătură patimile, că însuflețeşte îndelunga răbdare, că îmblânzeşte mânia, că produce smerenie şi distruge mândria, în vreme ce iubirea în sine se spune că nu-L are decât pe Dumnezeu, pentru că ea este Dumnezeu.[432] Această afirmație pare într-o anumită măsură să excludă chiar accentul restrâns pe care Sfântul Clement îl pune pe elementele emoționale ale expresiilor iubirii. Aşa cum vom vedea, exclude într-adevăr concepția Sfântului Maxim despre dragoste ca având toate virtuțile. De fapt, Evagrie este chiar dornic să sublinieze poziția sa sub acest aspect, întrucât el afirmă explicit că acela care se despătimeşte este într-adevăr *liber de virtutea* răbdării, în acelaşi fel în care cel care este desăvârşit este liber de înfrânare. Evident, ambele sunt „excluse", pentru că nu mai sunt considerate necesare.[433] *Vita practica* este o etapă întreagă, ce trebuie parcursă şi lăsată în urmă.

Poate că mai trebuie adăugate câteva referiri care se regăsesc la Evagrie cu privire la nepătimire, ca ceva pur „negativ", ca golire a sufletului, care se realizează spre folosul minții, elementul dumnezeiesc din om. Evagrie face aici o diferență foarte clară între suflet şi minte, restrângând nepătimirea la sfera celei dintâi. O altă expresie a acestei perspective este afirmația lui Evagrie, că un semn al nepătimirii (adică al detaşării de suflet) îl reprezintă faptul că mintea este atât de liberă, încât începe să-şi recunoască propria splendoare.[434] De asemenea, Evagrie spune că nepătimirea aparţine sufletului raţional care tăgăduieşte dorinţele lumeşti, afirmaţie care, în contextul ei, indică faptul că el nu ar accepta întrebuinţarea pozitivă a termenilor dorinţă şi plăcere, aşa cum o întâlnim, de exemplu, la Sfântul Grigorie de Nyssa.[435]

---

[430] *Cent. Gnost.* 2. 6; OCP 5, p. 230. Această eliberare de trup este asemănătoare cu ceea ce Plotinus, de exemplu, înțelegea prin ἀπάθεια, dar despre care un teolog ca Daniélou spune că nu aşa stau lucrurile la Sfântul Grigorie de Nyssa; vezi DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 93 f.

[431] Vezi *Pract.* 1. 53; PG 40, 1233 B.

[432] *Tract. ad. Eul. Monach.* 23; PG 79, 1124 C.

[433] Vezi *Pract.* 1. 40; PG 40, 1232 B.

Mai trebuie, în sfârşit, observat că Evagrie spune că nu este posibil să-i iubeşti pe toţi oamenii la fel, dar că este posibil să trăieşti ἀπαθῶς cu ei.[436] Aici Evagrie revelează clar un concept de ἀπάθεια, pe care îl înţelege ca echilibru în sens „negativ", un fel de nealipire, neostilitate, dar nu ca echilibru în sens pozitiv, cum ar fi iubirea egală pentru toţi semenii. Nepătimirea se apropie aici foarte mult de indiferenţa stoică, iar relaţia ei cu iubirea pare să fie văzută ca fiind doar în raport cu dragostea pentru Dumnezeu, în vreme ce iubirea pentru aproapele este restrânsă de circumstanţe care se depăşesc numai printr-o atitudine „pasivă" a nepătimirii. Nu este greu de observat aici că interesul fundamental al lui Evagrie în legătură cu virtuţile constă în faptul că ele biruiesc (şi echilibrează) patimile, stabilind astfel o linişte interioară în suflet, care permite minţii să se înalţe către Dumnezeu şi că aceste virtuţi implică o utilizare pozitivă a facultăţilor sufletului, numai în sensul că ele aduc aceste facultăţi la pacea lăuntrică.

Concepţia Sfântului Maxim despre nepătimire şi influenţa evagriană

În multe privinţe Sfântul Maxim împărtăşeşte convingerile lui Evagrie, de care este puternic influenţat sub acest aspect. Sfântul Maxim este de acord cu Evagrie că nepătimirea se leagă strâns de împlinirea virtuoasă a poruncilor, cu toate că o depăşeşte.[437] La fel ca şi Evagrie, consideră că nepătimirea înseamnă nu numai eliberare de influenţa iraţională a lucrurilor, ci şi de gândul la lucruri şi că ideile lucrurilor trebuie să fie doar înţelesuri *simple*.[438] El mai subliniază şi că iuţimea şi concupiscenţa trebuie să se detaşeze atât de lucruri, cât şi de nălucirile cauzate de ele.[439]

---

[434] *Ibid.* 1. 36; 1232A.

[435] Vezi *ibid.*, 1. 64; 1237 D.

[436] *Ibid.* 2. 100; 1252 B.

[437] Vezi *Char* 1. 77; CSC, p. 78 şi 2. 22; p. 100.

[438] *Ibid.* 1. 91 şi 93; 84 ff. Lucrurile trebuie să fie posedate fără patimă, vezi *ibid.*, 2. 89; p. 138.

[439] *Ibid.* 3. 35; p. 160.

Pe aceeaşi linie de gândire, Sfântul Maxim – în strânsă asociere cu Evagrie – îşi dezvoltă în *Gnost.* gândirea sa mistică despre cea de a *şasea zi*, care simbolizează dezvoltarea naturală a virtuţilor „practice" şi care este urmată de a şaptea zi, a cunoaşterii naturale, şi de a opta zi, care înseamnă îndumnezeirea.[440] Conform acestei speculaţii, a şasea zi se poate sărbători fie după lege, prima etapă, fie după Evanghelie, o a doua etapă, desăvârşită. În primul caz, omul scapă din tirania patimilor trecând prin Marea Roşie în deşertul eliberării de patimi, adică ἀπάθεια negativă, dar ajunge şi la o trecere finală, prin Iordan, în pământul făgăduit al virtuţilor.[441] În al doilea caz, chiar şi prima mişcare a păcatului este înăbuşită în totala nepătimire, care duce la ştergerea gândurilor nepătimaşe şi chiar a închipuirilor simple, o trecere mai înaltă, prin Marea Roşie, în pustiul ἀπάθεια-ei desăvârşite, din care omul poate intra, prin har, în pământul făgăduit al cunoaşterii dumnezeieşti şi poate deveni el însuşi templu al Duhului Sfânt.[442] În ambele cazuri nepătimirea, Sabatul pustiei, implică astfel o golire pură, dar tot în ambele cazuri ea duce la lucrări pozitive: în virtuţi şi în contemplarea mai înaltă. Însă trebuie să observăm, la fel ca şi von Balthasar[443], că deşi schema gândirii este evagriană, accentul special al lui Evagrie este pus pe această golire negativă a nepătimirii, în vreme ce Sfântul Maxim permite şi o lucrare *naturală* a virtuţilor în strânsă legătură cu nepătimirea.[444] Dar desigur că acest lucru nu-l împiedică să vorbească despre Sabat ca despre o încetare desăvârşită a acţiunii patimilor.[445]

Astfel, există la Sfântul Maxim, pe de o parte, un accent clar pe nepătimire, ca fiind în sine o funcţie întru totul „negativă", o golire de patimi. Sub acest aspect, influenţa lui Evagrie este evidentă. Putem chiar observa că atunci când Sfântul Maxim, urmând tradiţia generală creştină, asociază foarte strâns nepătimirea cu iubirea, acest lucru influențează în parte felul în care prezintă el iubirea. Astfel, arată că, de exemplu, iubirea desăvârşită nu numai că dispreţuieşte patimile, dar chiar şi această viaţă în sine, ca şi moartea – un bun exemplu pentru felul în care conceptul nepătimirii a nuanţat întrucâtva noţiunea iubirii.[446]

---

[440] Vezi *Gnost.* 1.55; PG 90, 1104 B; cf. 1.51; 1101 C. Cu privire la rolul şi importanţa acestei categorii de speculaţie în Biserica primară, vezi mai departe rezumatul lui von Balthasar, KL^2, p. 617 ff. cu ref.

[441] *Gnost.* 1. 52; 1101C.

[442] 1. 53; 1101 D-1104 A.

[443] KL^2, p. 619 f.

[444] Cf. în acest punct *Pyrrh.*; PG 91, 309 B.

[445] Vezi, de asemenea, *Thal*; CCSG 22, p. 279. Vezi aici cum înţelege Sfântul Maxim conceptul de nepătimire în raport cu problema vieţii şi a morţii, crucială pentru mintea omului, care este prezentată în UN MOINE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE DE ROUMANIE (= A. SCRIMA), „L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine", *Istina* 3 (1958), p. 323. Vezi, de asemenea, analiza conceptului ἀπάθεια la Sfântul Maxim, în prezentarea lui VÖLKER, *op. cit.*, pp. 410-423.

Însă nepătimirea şi iubirea sunt amândouă integrate într-o dezvoltare psihologică ce oferă o explicaţie foarte clară a felului în care este înţeles caracterul iubirii. *Vita practica* implică o bună întrebuinţare a mijloacelor umane, care duce la o stare purificată a sufletului, în care discernământul devine posibil, şi tocmai din acest discernământ rezultă nepătimirea, din care odrăsleşte iubirea desăvârşită.[447] Aspectul crucial este acela că nepătimirea presupune o înţelegere lină şi nepătimaşă a creaţiei lui Dumnezeu, un discernământ raţional şi, prin urmare, acest aspect defineşte caracterul ei. Nepătimirea nu este la Sfântul Maxim dispreţ pentru lumea creată, iar dragostea care izvorăşte din nepătimire este dragostea pentru Dumnezeu ca Ziditor, dragoste care nu exclude niciodată al doilea aspect al său: iubirea de semeni.[448]

Mai trebuie poate adăugat aici că, în deplin acord cu accentul pe discernământ, Sfântul Maxim subliniază şi relaţia strânsă dintre nepătimire şi smerenie. Am văzut că smerenia, corespondent pozitiv al mândriei, este în primul rând a facultăţii raţionale[449], iar asocierea nepătimirii şi a smereniei subliniază tocmai că trebuie implicate toate facultăţile sufletului. Cadrul psihologic al acestei asocieri este, desigur, acela că omul, în cunoaşterea sa parţială, cunoaştere mereu ameninţată de patimile facultăţilor pătimitoare, trebuie să se detaşeze de patimi şi, în acelaşi timp, să se smerească, întrucât cunoaşterea lui este limitată.[450] Aşadar, nepătimirea nu este numai o pregătire pentru cunoaştere, adică pentru o întrebuinţare deplină şi corectă a facultăţii raţionale, ca şi a minţii, dar şi un partener în întrebuinţarea bună a facultăţii raţionale, şi anume în smerenie. Această întrebuinţare bună este, desigur, concepută aici în termeni negativi, dar, cu toate acestea, ea implică o înţelegere adevărată a propriilor condiţii ale omului.

---

[446] Vezi *Char* 1.72; CSC, p. 76.

[447] Vezi *ibid.* 4. 91; p. 234.

[448] Caracteristic Sfântului Maxim, capitolul care urmăreşte descrierea pe care el o face dezvoltării psihologice, pe care am comentat-o acum, tratează aspectul înrudit al nepătimirii şi se apropie foarte mult, de fapt, de o descriere a iubirii de aproapele; vezi 4. 92; *loc. cit.*

[449] Cf. p. 297 de mai sus.

[450] Vezi *Char* 4. 57-58; CSC, p. 218.

O transformare din interior a conceptului de nepătimire

Influenţa evagriană asupra concepţiei Sfântului Maxim despre nepătimire pare să se modifice parţial, pe baza integrării acestui concept în perspectiva sa generală asupra restaurării şi desăvârşirii umane. Dar mai important este faptul că putem recunoaşte încă un aspect al nepătimirii în scrierile sale, o înţelegere pozitivă a ei. Se pare de fapt că, dacă înţelegerea tradiţională a ἀπάθεια-ei a nuanţat întrucâtva concepţia sa despre iubire, această noţiune a iubirii a nuanţat într-o mult mai mare măsură concepţia sa despre nepătimire. Putem vedea această tendinţă mai întâi în descrierea pe care Sfântul Maxim o face nepătimirii lui Dumnezeu, nepătimire pe care omul o imită. Dumnezeu, Care este şi bun şi nepătimitor, manifestă aceste două atribute tocmai în iubirea Lui egală pentru toţi.[451] Aspectul echilibrului, atât de intim legat de conceptul nepătimirii (ἀπάθεια), se transferă astfel în planul tratării egale a celorlalţi, şi tocmai asocierea bunătăţii şi a nepătimirii este cea care permite schimbarea de accent. Însă rezultatul este că noţiunea de nepătimire în sine este înzestrată cu *un element de activitate.*

Această tendinţă se poate acum recunoaşte şi la nivel uman. Mai întâi se stabileşte o asociere strânsă între nepătimire şi iubire. Observăm că Sfântul Maxim descrie, în mai multe rânduri, starea de nepătimire, în aşa fel încât ea devine aproape identică cu iubirea. Înfrânarea totală de la patimi şi iubirea desăvârşită a tuturor sunt strâns unite.[452] Cel care dispreţuieşte toate patimile este totodată liber de dispreţul aproapelui, adică îşi manifestă dragostea de aproapele.[453] Prin urmare, o nepătimire nedesăvârşită înseamnă o iubire nedesăvârşită.[454] Cel care este desăvârşit în iubire a atins totodată culmea nepătimirii, ambele ducând la desfiinţarea diferenţei dintre „iudeu şi elin" etc, de la Gal. 3: 28. Nepătimirea şi iubirea nepărtinitoare sunt aproape acelaşi lucru, atât pentru oameni, cât şi pentru Dumnezeu.[455]

Prin urmare, Sfântul Maxim nu este deloc gata să accepte ideea evagriană a nepătimirii în raport cu aproapele, care necesită mai puţin decât iubirea nepărtinitoare faţă de toţi[456], deşi este foarte conştient de dificultăţile pe care le implică o astfel de cerință.[457] Dacă vrem să facem o distincție clară sub acest aspect, cu siguranță că această activitate este atribuită iubirii și nu nepătimirii, dar pare tot atât de clar că *aspectul echilibrului în conceptul de nepătimire a fost transferat necesității de nepărtinire în lucrarea iubirii desăvârșite.*[458]

---

[451] *Ibid.* 1. 25; p. 28.

[452] Vezi, de exemplu, *ibid.* 4. 42; p. 210.

[453] *Ibid.* 4. 49; p. 214.

[454] *Ibid.*4. 92; p. 234.

[455] Vezi *ibid.* 2. 30; p. 106.

[456] Vezi, în special, *ibid.* 1. 61; p. 72 şi 2. 10; p. 94.

Acum putem să mergem mai departe. Am văzut deja că Sfântul Maxim dorește mai mult decât Evagrie să sublinieze relația strânsă dintre nepătimire și iubire și totodată faptul că pentru el, nepătimirea se integrează într-o perspectivă generală a restaurării desăvârșirii umane, care antrenează toate facultățile omului. Am observat că acest ultim aspect modifică noțiunea de nepătimire în sensul ei negativ. Dar acum poate fi confirmat dintr-o latură pozitivă. Fiindcă Sfântul Maxim spune explicit că un suflet desăvârșit – ne amintim că nepătimirea este în primul rând legată de desăvârșirea sufletului – este acela ale cărui puteri pătimitoare tind în întregime către Dumnezeu.[459] Dumnezeu este El Însuși nepătimitor (απαθης), iar nepătimirea omului trebuie să fie o imitare a nepătimirii lui Dumnezeu. Dar imitarea presupune o dispoziție volițională, o intenție (διάθεσις), spune Sfântul Maxim tot așa cum virtutea ține de γνώμη.[460]

Așadar, energia naturală a omului este cea care se eliberează și se dezvoltă în imitarea lui Dumnezeu, deși, desigur, ea conlucrează cu harul divin în comuniune cu Hristos, care este Dumnezeu și Om. Iar această energie naturală trebuie să fie a omului întreg, alcătuit din trup și din suflet, din elemente sensibile și inteligibile, întrucât acest lucru este în acord cu principiul naturii sale. Așadar, nepătimirea nu poate fi doar un fel de golire. În aspectul ei negativ, ea este o golire de patimi, dar în aspectul ei pozitiv se leagă de buna întrebuințare a tuturor facultăților omului în perspectiva scopului său dumnezeiesc și în slujba iubirii. Sfântul Maxim spune acest lucru explicit într-un pasaj din *Thal* 54, unde arată că *habitus*-ul nepătimirii nu este numai o condiție negativă pentru atingerea contemplării și a adevăratei cunoașteri, o stare de pace în sine, ci și o stare în care „fața" unei minți nepătimașe, dispoziția (διάθεσις) psihică a omului se înalță spre lauda lui Dumnezeu, față *formată din multe și variate virtuți.*[461] Așadar, nu în golirea de sine îl laudă omul pe Dumnezeu, ci într-o plinătate a virtuţilor sale, care sunt ale naturii sale, iar aceste virtuţi sunt multiple, ele variază după însăşi varietatea alcătuirii omului, după diferenţierea facultăţilor sale naturale.

---

[457] Vezi 4. 82; CSC, p. 230.

[458] În această privință, vezi analiza lui Sherwood asupra diferenței dintre Evagrie și Sfântul Maxim în raport cu necesitatea iubirii nepărtinitoare, în ACW, p. 93.

[459] *Char* 3.98; CSC, p. 190.

[460] *Ep* 1; PG 91, 364 AB.

[461] CSCG 7, p. 445 ff.

În încheiere vom spune că, întrucât conceptul de nepătimire la Sfântul Maxim este atât de strâns asociat cu lucrările pozitive ale iubirii, vom înţelege acum de ce îl interesează mai puţin stabilirea unui simplu echilibru între virtuţi şi patimi decât sublinierea funcţiilor pozitive ale diverselor facultăţi ale sufletului uman, aşa cum se dezvoltă ele într-o viaţă multiplă de virtute. Am văzut că această atitudine nu este împărtăşită de Evagrie şi că, prin urmare, Sfântul Maxim, în ciuda influenţei doctrinei evagriene a virtuţilor şi a patimilor, se apropie aici mai mult de alţi scriitori creştini care au utilizat conceptul de nepătimire în teologia lor.[462]

Dar atunci, concluzia firească este că tocmai ideea de om ca microcosmos creat, învestit cu misiunea de mediator este aceea care serveşte cel mai bine prezentării poziţiei Sfântului Maxim cu privire la funcţia pozitivă a virtuţilor în raport cu diversele facultăţi ale omului. Pe el nu îl interesează, ca pe Evagrie, îndepărtarea de elementele inferioare ale omului, ci restaurarea şi reintegrarea omului ca întreg.

Însă această reintegrare trebuie să se săvârşească în iubire. În secţiunea următoare vom vedea cum iubirea, ca factor integrator, tocmai din acest motiv primeşte aprecierea de culme a virtuţilor – nu ca desfiinţare a lor, aşa cum o întâlnim la Evagrie. Mai departe, vom vedea şi cum este ea înţeleasă în caracterul ei dublu, ca întrebuinţare bună a celor două facultăţi pătimitoare ale sufletului uman, iar în final, vom vedea cum este ea prezentată ca mod de îndumnezeire şi de împlinire duhovnicească.

4. Iubirea – factor integrator

Prin urmare, în această secţiune ne vom concentra atenţia asupra iubirii din *trei unghiuri diferite*: a) iubirea în relaţie cu alte virtuţi, ca rezumat şi încununare a lor; b) iubirea în cele două aspecte ale ei, dragostea de Dumnezeu şi dragostea de aproapele, aplicabile virtuţilor diverselor facultăţi ale sufletului, şi c)iubirea în raportul ei general cu cunoaşterea şi cu îndumnezeirea.[463] Din această triplă perspectivă vom putea vedea mai clar cum Sfântul Maxim păstrează ideea de om ca microcosmos, în învățătura sa despre restaurarea „naturală" prin lucrarea virtuților.

---

[462] Sensul de bază este antievagrian, spune von Balthasar, KL^2, p. 410, într-un comentariu similar asupra întrebuinţării conceptului ἀπάθεια de către Sfântul Maxim. Vezi şi KL^2, p. 557 f.

Dragostea ca încununare integratoare a tuturor virtuților

Am văzut că Evagrie este de părere că nepătimirea desăvârşită face ca toate celelalte virtuți să nu mai fie necesare şi că iubirea ca atare nu are nimic altceva decât pe Dumnezeu.[464] Aceste afirmații par să arate în primul rând o înțelegere „negativă" a virtuților. Singura lor funcție este aceea de a birui patimile şi de a stabili un echilibru în suflet, lucru care dă posibilitatea minții umane să îşi consacre întreaga putere intelectuală iubirii lui Dumnezeu. Totodată, această perspectivă se leagă strâns de dihotomia clar origenistă a lui Evagrie între părțile inferioare şi cele superioare ale omului. Caracterul compozit al unității umane create este doar accidental, iar acest lucru exclude o înțelegere cu adevărat microcosmică a omului.

Dar care este poziția Sfântului Maxim în relație cu această problemă a iubirii, a nepătimirii şi a virtuților în varietatea lor? Aceasta este de fapt o întrebare-test pentru a descoperi cât de departe doreşte Sfântul Maxim să împingă consecințele logice ale propriei sale concepții despre om ca microcosmos şi ale respingerii origenismului.

Desigur Sfântul Maxim exprimă adesea ideea că *agapi,* care pentru el înseamnă de obicei şi iubire şi dragoste, este cea mai însemnată dintre toate virtuțile, încununarea şi rezumatul tuturor.[465] Ea este numită cea mai însemnată dintre virtuțile generale.[466] Aflăm mai departe că virtuțile duc împreună la dragoste. Ele conduc la dragoste şi sfârşesc în dragoste[467], care este binele mai presus de tot binele.[468] Această legătură strânsă cu virtuțile este adevărată și în aspectul de dorință (ἔρως) al iubirii, care este susținută de toate virtuțile în supunerea ei desăvârșită față de Dumnezeu.[469] Dar oare la Sfântul Maxim această idee implică, așa cum se întâmplă la Evagrie, faptul că dragostea „exclude" ca să spunem așa celelalte virtuți, făcându-le inutile, sau mai degrabă faptul că dragostea include celelalte virtuți, în aceea că ea împlinește funcțiile lor?

---

[463] Vom reveni asupra punctului c. şi în cadrul cap.VI, unde va fi studiat aspectul medierii umane. Aici ne vom concentra atenția asupra restaurării omului ca microcosmos. Am tratat această temă în cartea mea mai recentă *Man and the Cosmos,* pp. 101-108.

[464] Vezi p. 334 mai sus.

[465] În paginile ce urmează, ca şi în întregul tezei acesteia, am ales să reproducem termenul ἀγάπη, în special în cazul Sfântului Maxim, prin „dragoste" sau „iubire", întrucât include ambele aspecte, iar termenul ἔρως necesită o completare şi ar trebui tradus prin „iubire poftitoare" etc.

[466] Vezi *Thal*; CCSG 7, p. 269 şi *Amb* 21; PG 91, 1249 B. Αγάπη, ca sumă a întregii lucrări exemplare a lui Hristos, este elaborată convingător de HEINZER, *op. cit.*, pp. 423-445.

[467] *Thal* 54; CCSG 7, p. 451; cf. *Ep* 2; PG 91, 396 B.

[468] *Ep* 2; PG 91, 401 C.

La prima vedere, poate părea că diferența dintre Sfântul Maxim și Evagrie este foarte mică. În *Char* 1.1, aflăm că dragostea este o dispoziție în care nici o făptură nu poate fi preferată cunoașterii lui Dumnezeu[470], definiție care se apropie foarte mult de înțelegerea evagriană a dragostei, în relația ei cu *gnosis*[471], și care pune întregul accent pe dragoste ca ușă spre cunoaștere (gnosis), părând să lase la o parte aspectul dragostei ca împlinire a virtuților. Tot astfel, Sfântul Maxim subliniază explicit sau implicit strânsa legătură dintre dragoste și *purificare*[472], iar acest lucru pare să facă aspectul „negativ" al dragostei – dragostea ca biruință finală asupra tuturor patimilor – să domine asupra aspectului ei pozitiv, și anume relația ei cu virtuțile. Însă nu trebuie să uităm că Sfântul Maxim consideră virtuțile ca fiind naturale în om și din acest motiv nu trebuie să sublinieze mereu aspectul pozitiv al dragostei sau al nepătimirii, întrucât omul restaurat este pentru el întotdeauna un om virtuos.[473]

Dar, lucru și mai important, Sfântul Maxim explică foarte clar că el concepe relația dintre dragoste și celelalte virtuți într-un mod diferit de cel pe care îl întâlnim la Evagrie. Astfel, în *Ep* 2 arată – în cinstea iubirii – că ea *posedă* sau include toate virtuțile și continuă să descrie o ierarhie a lor, în care am recunoscut deja influențe atât ale ierarhiei evagriene, cât și ale înțelegerii „trihotomice" a virtuților.[474] Nici o „formă" de bine nu se află în afara dragostei, spune el, nici celelalte virtuți teologice, nici cele care țin exclusiv de *viața practică*. Și mai putem observa că el scoate în evidență acest caracter al dragostei, în ciuda faptului că ultimele virtuți menționate se definesc drept corespondente pozitive ale patimilor.

---

[469] Vezi *Char* 1. 11; CSC, p. 52.

[470] CSC, p. 50.

[471] Vezi *Cent. gnost.* 1. 86; PO 28, p. 57, în care definiția este aproape identică cu cea a Sfântului Maxim.

[472] Vezi *Char* 4. 72; CSC, p. 226; cf. 2. 6.; p. 92: ἔρως și purificarea. Vezi, de exemplu, și PEGON, SCH 9, p. 69, n. 1.

[473] Vezi în privința aceasta HAUSHERR, *Philautie*, p. 134 f.

[474] Vezi *Ep* 2; PG 91, 393 C-396 B.

Prin urmare, dragostea nu este prezentată ca substitut „desăvârşit" al virtuţilor mai mici, pe care le „exclude" în principiu, făcând ca ele să nu mai fie necesare, ci ca împlinire a lor, care include celelalte virtuţi în unitatea ei mai înaltă şi susţine omul prin puterea lor.[475] O înţelegere similară a iubirii apare şi în altă parte, unde Sfântul Maxim spune că cei care au atins desăvârşirea iubirii, înălţându-şi aripile sufletului prin virtuţi, sunt cei care „vor fi răpiţi în nori" (I Tes. 4. 17) şi nu vor veni la judecată.[476]

Ne putem întreba care sunt motivele care stau la baza acestei diferenţe de accent la Sfântul Maxim în comparaţie cu Evagrie. Perspectiva sa pozitivă asupra omului, creat ca unitate compusă, este, desigur, motivul principal. Dacă virtuţile sunt funcţii ale facultăţilor naturale, ele nu pot fi excluse din lucrările superioare ale omului. Într-un fel sau altul, acestea trebuie să fie integrate într-însele. Dar, probabil, că mai sunt şi alte motive. Unul ar fi acela că înseşi virtuţile, fiind o întrebuinţare pozitivă a facultăţilor naturale ale omului, sunt considerate naturale.[477] Ca expresii ale naturii sale, ele nu sunt accidentale, ci necesare.

O altă explicaţie este aceea că Sfântul Maxim face diferenţă, în concepţia sa generală despre iubire, între dorinţa naturală (care este ἔρως) şi darul dumnezeiesc (care este ἀγάπη), aşa cum a arătat Sherwood.[478] În iubire, ca funcţie generală a omului, aceste două elemente se întrepătrund. Ele sunt integrate intim, iar dragostea umană nu-şi va pierde niciodată elementul dorinţei şi al aspiraţiei naturale – aşa cum nici omul în întregul său nu va pierde niciodată diferenţa de substanţă care deosebeşte natura sa de natura lui Dumnezeu –, dar numai în unirea mistică în iubire se va uni omul cu Dumnezeu. Şi tocmai această iubire integrată, dorinţă naturală purtată de dragostea dumnezeiască, este cea care, în împlinirea virtuţilor, poate să conducă omul spre scopul său dumnezeiesc, şi numai prin ea este posibilă împlinirea funcţiei mediatoare a omului ca microcosmos.[479]

---

[475] PEGON observase deja caracterul acesta inclusiv al iubirii, aşa cum este înţeles de Sfântul Maxim, şi a subliniat diferenţa dintre acesta şi Evagrie în această privinţă.

[476] Vezi *QuDub* 1, 10; CCSG 10, p. 142.

[477] Vezi *Pyrrh*; PG 91, 309B, unde această poziţie îl surprinde pe Pyrrhus, căci el nu poate înţelege cum poate fi ea compatibilă cu diferenţele calitative dintre oameni.

[478] Vezi Sherwood, în ACW, p. 83.

[479] Chiar în privinţa lucrării dragostei, desăvârşirea umană ţine de o perihoreză autentică.

Dimensiunea dublă a iubirii în viața de virtute

Am văzut mai devreme că există la Sfântul Maxim o anumită legătură între interesul pentru trihotomia sufletului și insistența pe *dubla* poruncă a iubirii, care se observă în felul cum tratează patimile.[480] Dragostea de Dumnezeu se opune patimilor și păcatelor facultății concupiscente, iar dragostea pentru aproapele, celor ale facultății irascibile.[481] Am spus mai departe că patimile legate de facultatea rațională trebuie să fie sub incidența ambelor aspecte ale poruncii iubirii, deși mai ales a dragostei de Dumnezeu, întrucât aceasta este o formă mai înaltă a iubirii, care, în principiu, include dragostea pentru aproapele. În sfârșit, am observat că acestei diferențieri a patimilor după relația cu un aspect sau altul al dublei porunci a iubirii, și anume, ca două feluri de neascultare față de această poruncă, îi corespunde o dublă iubire de sine, o „iubire de sine" care se opune dragostei de Dumnezeu și o „satisfacere a sinelui", care se opune iubirii pentru aproapele.[482]

Acum trebuie să urmăm mai departe această linie de gândire. Cât de mult elaborează Sfântul Maxim dubla diferențiere în raport cu *virtuțile* ca manifestări pozitive? Sunt virtuțile, cu alte cuvinte, prezentate ca forme de iubire sub ambele ei aspecte în aceeași măsură în care ele sunt prezentate ca virtuți ale unuia sau altuia dintre elementele sufletului? Un răspuns afirmativ la această întrebare ar fi important, întrucât ar însemna că Sfântul Maxim, în prezentarea pe care o face iubirii ca factor integrator, susține în același timp aspectul diferențierii, în relație cu sufletul și în relație cu omenirea, ca și în relație cu însăși porunca iubirii, adică susține aspectul microcosmic al omului restaurat și al umanității restaurate.

De fapt nu este greu să dăm un astfel de răspuns pozitiv, deoarece caracterul dublu al iubirii este subliniat de-a lungul întregii analize maximiene în legătură cu puterea integratoare a iubirii și a virtuților ca manifestări ale iubirii. Mai întâi, însuși conceptul iubirii conține o referire la această realitate. Am observat mai sus că iubirea ca dorință (ἔρως), expresie a capacității naturale umane de a dori, este integrată iubirii ca dar dumnezeiesc (ἀγάπη).[483] Acum putem adăuga că, dintr-un alt punct de vedere, aceste două aspecte ale iubirii, iubirea ca dorință și iubirea ca dar dumnezeiesc, sunt reflectate amândouă la nivel strict *uman* astfel încât concupiscența se transformă prin iubire în ἔρως, iar iuțimea în ἀγάπη.[484] Dar aceste două feluri de iubire se află, evident, în corespondență cu două aspecte ale iubirii de sine, pe care le-am menționat mai sus. Sfântul Maxim subliniază că iubirea în forma ei doritoare (ἔρως τῆς ἀγάπης) „nu se mai simte nici pe sine" și „nici vreun lucru oarecare".[485] Această simțire pentru sine nu poate fi nimic altceva decât iubirea de sine în sens de αὐταρέσκεια și astfel, această afirmație privește iubirea în sensul de a-L dori numai pe Dumnezeu, adică în sensul unei concupiscențe transformate. Prin urmare, porunca iubirii de Dumnezeu se leagă în primul rând de alipirea doritoare a omului, care nu trebuie acordată nici unei creaturi, în timp ce porunca dragostei de aproapele cere o stare de spirit care, datorită relației sale fixate cu Dumnezeu, include o afecțiune iubitoare (ἀγάπη, în sensul ei restrâns) către toate ființele umane.

---

[480] Vezi A. 5; pp. 311-314 de mai sus.

[481] Vezi *Char* 4. 75; CSC, p. 226 ff.

[482] Vezi *ibid.* 4. 37; p. 208, unde ele sunt prezentate ca αὐταρέσκεια și, respectiv, φιλαυτία.

[483] Vezi p. 311 de mai sus.

Accentul Sfântului Maxim pe iubirea de Dumnezeu pune pe deplin în valoare porunca iubirii aproapelui. Iubirea aproapelui nu implică un atașament față de oameni care are același caracter ca și atașamentul pe care îl implică iubirea de Dumnezeu. Este o stare de spirit care se împărtășește din dragostea lui Dumnezeu față de oameni. Astfel, iubirea este capabilă să includă pozitiv funcțiile active ale facultăților umane, atât ale concupiscenței, cât și ale iuțimii. Dar, desigur, ea include și puterea facultății raționale.

---

[484] Vezi *ibid.* 2.48; CSC p. 116. Evident că A. NYGREN, în *Den kristna kälekstanken genom tiderna. Eros och agape* 2^2, pp. 415-418, nu remarcă caracterul complicat al conceptului de iubire la Sfântul Maxim. El consideră că Sfântul Maxim folosește termenii ἔρως și ἀγάπη fără nici o distincție, și ajunge, prin urmare, fără dificultate la concluzia că aspectul ἔρως, așa cum îl înțelege el, este dominant. Este adevărat că Sfântul Maxim afirmă că Dumnezeu Însuși este atât ἀγάπη, cât și ἔρως (vezi *Amb* 23; PG 91, 1260 C), și o face cu referirea explicită la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, cel care în *De div. nom.* 4. 11-12 (PG 3, 708 B-709 C) a apărat folosirea creștină a termenului ἔρως alături de ἀγάπη (cf. VON BALTHASAR, Kl^2, p. 416, n. 2) – și chiar îl considera ca fiind aspectul mai dumnezeiesc –, dar, totodată, îl definea în așa fel, încât semnifica o putere unificatoare, care include chiar purtarea de grijă a celui superior pentru cel inferior (PG 3, 709 CD). În ce măsură Sfântul Maxim este de acord cu evaluarea aceasta înaltă a lui ἔρως de către Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul nu este foarte clar, pentru că scolia la care Nygren se referă în această privință ar putea fi scrisă de Ioan de Skytopolis și nu de Sfântul Maxim (vezi *In Div. nom* 4. 12; PG4, 265 A; cf. NYGREN, *op.cit.*, p. 415, n. 5). Ceea ce rămâne însă un lucru stabilit este faptul că Sfântul Maxim le consideră expresii sinonime *în relație cu Dumnezeu* – așa cum putem vedea într-o scolie care foarte probabil a fost scrisă de Sfântul Maxim însuși (*In div. nom.* 4. 14; PG 4, 265 CD; despre autenticitatea acestei scolii, vezi VON BALTHASAR, KL^2, p. 672). La nivel dumnezeiesc, ἔρως și ἀγάπη pot fi privite ca sinonime, întrucât Dumnezeu este Cauza tuturor, dar la nivelul ființelor umane ele sunt separate în ἔρως, ca dorință naturală, și ἀγάπη, ca stare dumnezeiască a minții. Neputința lui Nygren de a vedea distincția aceasta l-a împiedicat să înțeleagă expresia Sfântului Maxim ἔρως τῆς ἀγάπης (vezi NYGREN, *op. cit.*, p. 416, n. 3).

[485] *Char* 1. 10; CSC, p. 52.

Prin urmare, Sfântul Maxim este gata să sublinieze că mintea, atunci când înaintează în dorirea (ἔρως) dragostei, este susținută de *toate* virtuțile, și nu mai puțin de rugăciunea curată, care este o virtute a minții înseși sau a facultății raționale puse în slujba minții.[486]

Accentul pus pe includerea tuturor virtuților în lucrarea iubirii, dorința supremă, implică însă faptul că iubirea aproapelui este inclusă în iubirea de Dumnezeu, idee pe care Sfântul Maxim o exprimă de mai multe ori.[487] Apare exprimată într-o formă negativă atunci când Sfântul Maxim afirmă că iubirea de Dumnezeu exclude ura față de aproapele[488] și ca cerință pozitivă, atunci când Sfântul Maxim subliniază că dragostea de aproapele trebuie să izvorască din dragostea de Dumnezeu.[489] Făcând referire la I In. 4. 20, Sfântul Maxim merge chiar mai departe și spune că dragostea față de aproapele este cea mai clară dovadă că omul îl iubește pe Dumnezeu.[490]

Așa cum am arătat mai înainte, legătura strânsă dintre noțiunile de nepătimire și dragoste implică probabil și faptul că aspectul echilibrului legat de nepătimire a fost transferat iubirii, ca necesitate a iubirii *nepărtinitoare* față de toți. De fapt, această necesitate este adesea repetată de Sfântul Maxim[491], căci el o consideră expresie a iubirii desăvârșite. Ea este formulată foarte clar, deși paradoxal, într-o convingere că cel care nu iubește nimic omenesc iubește toți oamenii[492], afirmație care înseamnă că cel care își dăruiește întreaga iubire lui Dumnezeu nu este afectat de nici o alipire oarecare de lume, și astfel este capabil să iubească toți oamenii în mod nepătimitor, imitând însăși dragostea lui Dumnezeu față toți. Pe de altă parte, ținerea de minte a răului este un semn al lumescului și implică o adorare a creaturilor în locul Creatorului.[493]

Așadar, apare evident convingerea Sfântului Maxim că dragostea de Dumnezeu, adevăratul scop al vieții omului, în care omul este chemat să-și afle adevărata plăcere, nu numai că desfiinţează toate patimile[494], dar totodată include pozitiv în ea toate virtuţile. Lucrările şi modul de viaţă monastic, precum postul, privegherea, cântarea, rugăciunea şi cugetarea bună faţă de fraţi, sunt toate expresii ale iubirii.[495] Dar cum se diferenţiază această convingere după trihotomia sufletului şi după caracterul dublu al poruncii iubirii? Vom încerca să răspundem la această întrebare în raport cu fiecare dintre cele trei facultăţi psihice.

---

[486] Vezi *ibid.* 1. 11; p. 52.

[487] *Ibid.* 1. 13; p. 54 și 1. 23; p. 56.

[488] *Ibid.* 1. 15-16; p. 54.

[489] *Ibid.* 2. 9; p. 92 ff.

[490] *Ep* 2; PG 91, 401 D-404 A.

[491] Vezi, de ex., *Char* 1. 61; CSC, p. 72; 1. 71; p. 76; 2. 30; p. 106; 4. 98; p. 238 și *Ep* 2; PG 91, 400 C.

[492] *Ibid.* 3. 37; p. 160.

[493] Vezi *ibid.* 1. 20; p. 56.

Dubla poruncă a iubirii şi înţelegerea „trihotomică" a virtuţilor la Sfântul Maxim

Sfântul Maxim formulează clar relaţia dintre *iubirea de Dumnezeu* şi buna întrebuinţare a *facultăţii concupiscente.* Astfel, aflăm că sfinţenia neprihănirii naşte iubirea (de Dumnezeu)[496] sau că cel ce îşi păstrează trupul nesupus plăcerii îl are împreună slujitor spre lucrarea celor bune.[497] Îndeletniciri precum postirea şi privegherea sunt, de asemenea, expresii ale iubirii de Dumnezeu.[498] Sfântul Maxim afirmă chiar că însăşi facultatea concupiscenţei se poate transforma în dorire sfântă de Dumnezeu, care îl mişcă pe om spre scopul său.[499]

Relaţia dintre *iubirea aproapelui* şi buna întrebuinţare a *facultăţii irascibile* este încă şi mai frecvent indicată. Astfel, aflăm că îndelunga răbdare şi bunătatea aparţin dragostei (pentru aproapele), deşi lipsa lor desparte totodată, indirect, şi de Dumnezeu[500], sau că facerea de bine, îndelunga răbdare şi răbdarea sunt lucrări ale dragostei (faţă de aproapele), şi nu doar remedii pentru patimile corespunzătoare.[501] Dragostea este, desigur, privită ca remediu împotriva patimilor facultăţii irascibile[502], dar aceasta nu este de ajuns, pentru că doar facerea de bine lucrătoare este de ajuns, după părerea Sfântului Maxim, pentru a exprima iubirea faţă de aproapele.[503]

---

[494] *Ibid.* 2. 7; p. 92.

[495] Vezi *ibid.* 1. 42; p. 64.

[496] *Ibid.* 1. 45; p. 64.

[497] *Ibid.* 1. 21; p. 56.

[498] *Ibid.* 1. 42; p. 64. Vezi mai sus.

[499] Vezi *Ep* 2; PG 91, 397 B.

[500] *Char* 1. 38; CSC, p. 62.

[501] Vezi *ibid.* 1. 40; p. 62 şi 4. 55; p. 216.

[502] Vezi *ibid.* 1. 66; p. 74.

[503] *Ibid.* 2. 49-50; p. 116 ff.

Aşadar, aspectul echilibrului nu duce la o absenţă a lucrării. Îndelunga răbdare, care în tradiţia evagriană este corespondentul pozitiv al mâniei, aparţine, desigur, plinătăţii iubirii[504], dar iubirea mai include şi un număr de virtuţi înrudite mult mai active, care exprimă o atitudine iubitoare faţă de diversele categorii de fiinţe umane.[505] De fapt, iubirea pentru aproapele este departe de a fi doar un substitut al patimilor elementului irascibil sau al diverselor lui virtuţi; ea defineşte însăşi facultatea irascibilă.[506]

Însă mai trebuie adăugat că această relaţie intimă între cele două aspecte ale iubirii şi dihotomia părţii pătimitoare a sufletului nu exclude accentul pe legătura strânsă care există între cele două tipuri de relaţii. Aflăm că fuga de dorinţele lumeşti, adică expresia alipirii iubitoare de Dumnezeu, îl aşază pe om deasupra întristării, care este în primul rând o patimă a facultăţii irascibile.[507] Desigur, motivul este acela că toate virtuţile se pot subsuma iubirii lui Dumnezeu. Dar, pe de altă parte, mai aflăm că nu numai dragostea de Dumnezeu, ci, mai direct, dragostea de aproapele duce la împărţirea bunurilor, dragoste care, desigur, biruieşte în acelaşi timp patima iubirii de arginţi, legată, de obicei, de facultatea concupiscentă.[508]

Facultatea raţională şi mintea sunt şi ele incluse în lucrarea iubirii. Ne referim desigur, în primul rând la *iubirea de Dumnezeu*. Astfel aflăm că temerea de Dumnezeu, înţeleasă în sens pozitiv, care presupune cunoaşterea lui Dumnezeu prin credinţă, susţine în suflet evlavia, adică o formă de smerenie, virtute a facultăţii raţionale, care trebuie împreunată cu dragostea.[509] Iar cunoştinţa dumnezeiască unită cu dragostea îl duce pe om la iluminare.[510] De fapt, cunoştinţa trebuie să fie potenţată de dragoste.[511] Lucrarea intelectuală a rugăciunii curate este, de asemenea, expresia iubirii de Dumnezeu.[512] Întrucât mintea este subiectul duhovnicesc al omului, această funcţie pozitivă a iubirii în raport cu mintea nu poate fi însă restrânsă la iubirea de Dumnezeu. De fapt, Sfântul Maxim arată explicit că dacă dragostea de Dumnezeu dă aripi minţii pentru a comunica cu Dumnezeu, dragostea pentru aproapele o pregăteşte spre a cugeta binele față de celelalte ființe umane – două funcții ale minții care sunt, evident, importante în interdependența lor.[513]

---

[504] Vezi *ibid.* 4. 26; p. 204.

[505] Vezi cele 17 virtuţi de acest fel în *Ep* 2; PG 91, 405 A.

[506] Vezi *Char* 4. 15; CSC, p. 200 şi 4. 44; p. 212.

[507] *Ibid.* 1. 22; p. 56.

[508] Vezi *ibid.* 1. 23; p. 56.

[509] *Ibid.* 1. 81-82; p. 80.

[510] *Ibid.* 1. 46; p. 64.

[511] Vezi *ibid.* 1. 47; p. 66 şi 1. 69; p. 74.

[512] Vezi *ibid.* 2. 7; p. 92.

Aşadar, am văzut că virtutea supremă a iubirii, după Sfântul Maxim, include pozitiv toate virtuțile „inferioare", pe care nu le înlocuieşte, ci le împlineşte. Am mai văzut, de asemenea, că această perspectivă pozitivă asupra virtuților în raport cu iubirea este strâns legată de evaluarea maximiană a iubirii în cele două aspecte ale ei, implicând buna întrebuințare a celor trei facultăți ale sufletului uman şi „înariparea minții" pentru comuniunea finală cu Dumnezeu.

Dar acest lucru înseamnă totodată că Sfântul Maxim nu este de părere că omul lasă în urmă funcțiile sale pătimitoare de-a lungul procesului de îndumnezeire şi desăvârşire creştină. Prin buna lor întrebuințare, ele conlucrează cu mintea în împlinirea adevăratei sale misiuni. Şi tocmai prin dragoste se realizează această conlucrare a omului întreg. Dragostea antrenează, de fapt, această funcție pătimitoare restaurată şi transformată, care îl însoțeşte pe om de-a lungul întregii lui vieți. De aceea Sfântul Maxim este gata să numească dragostea însăşi: *fericita pasiune a sfintei iubiri.*[514] Există, într-adevăr, o pasiune condamnabilă a iubirii pentru lume, dar, în omul restaurat, această pasiune este înlocuită de o pasiune binecuvântată a iubirii de Dumnezeu şi de aproapele.[515] Afirmarea maximiană a unității şi diferențierii umane aflate în deplină armonie nu ar putea fi exprimată mai clar decât în această definiție a dragostei. Şi tot prin ea se exprimă perspectiva pozitivă a poziției microcosmice a omului.

Dragostea în raport cu credința şi cu nădejdea ca mijloace de îndumnezeire

Sfântul Maxim atribuie iubirii o funcție integratoare, atotcuprinzătoare în relație cu omul, ca ființă diferențiată. Dar în acest caz, care este relația dintre iubire şi alți factori ai desăvârşirii şi îndumnezeirii umane? Evagrie tinde să restrângă funcția dragostei la *viața practică* al cărei capăt şi este.[516] Avem puține motive să presupunem că este aşa, dar trebuie să ne întrebăm: Sfântul Maxim îi limitează rolul în acelaşi fel? Răspunsul la această întrebare poate fi aici restrâns la două aspecte: poziția dragostei față de celelalte virtuți „teologice”, credința și nădejdea, și relația dintre iubire și cunoștința înaltă (γνῶσις).

---

[513] Vezi *ibid.* 4. 40; p. 162.

[514] Vezi *ibid.* 3. 67; p. 174 ff.

[515] Vezi *ibid.* 3. 71; p. 176 ff.

[516] Vezi *Pract.* 1. 56; PG 40, 1233 C.

Reflecția Sfântului Maxim asupra celor trei virtuți teologice, ca și cea a altor scriitori creștini, se bazează în primul rând pe textul de la I Cor. 13. 13, unde este afirmată supremația dragostei. De aceea, nu ne interesează pur și simplu că Sfântul Maxim acceptă această supremație. Ceea ce ne interesează este concepția sa despre virtutea credinței și a nădejdii, căci numai aceasta ne ajută să vedem calitatea afirmației sale despre supremația dragostei. Iar cel mai interesant lucru este că, atât în privința credinței, cât și a nădejdii, putem descoperi o atitudine critică față de poziția lui Evagrie și a origenismului.

Un lucru surprinzător, legat de înțelegerea maximiană a *credinței*, este valoarea deosebită pe care el o acordă acestei virtuți teologice fundamentale. Atât Evagrie, cât și Sfântul Maxim consideră credința fundament și punct de plecare al vieții creștine în întregul ei. Studiul comparativ al ierarhiilor lor de virtuți prezintă destule dovezi în acest sens. Sfântul Maxim exprimă aceeași idee și în altă parte.[517] Dar Sfântul Maxim merge mai departe, și avem temeiuri să credem că valoarea înaltă pe care o dă credinței în întregul ei, pe care o întâlnim în scrierile sale, îl deosebește de Evagrie, pentru care credința este numai un fel de *gnoză* naturală curățită.[518]

Pentru Sfântul Maxim, credința este mai întâi de toate un dar al harului, dat la botez[519], o putere și o chemare.[520] Mai departe, aflăm că credința, înțeleasă în lumina textului de la Evr.11: 1, aduce după sine cunoștința de Dumnezeu și a celor dumnezeiești, o cunoștință restrânsă. Această cunoștință se poate opune cunoașterii prin simțuri[521] și este privită ca Împărăție lăuntrică a lui Dumnezeu.[522] Mai aflăm iarăși despre credință că precedă nădejdea și dragostea, care sunt amândouă legate de adevărul pe care credința îl mărturisește [stabilește] cu fermitate (ὑφιστῶσα).[523] Credința este o cunoștință adevărată, întemeiată pe principii care nu pot fi demonstrate, ca una ce este temelia (ὑπόστασις) lucrurilor mai presus de minte și de rațiune.[524] Prin urmare, în raport cu această evaluare a credinței, trebuie să înțelegem afirmarea maximiană a supremației iubirii.

---

[517] Vezi, de ex., *Ep* 2; PG 91, 393 C și 396 B.

[518] Cf. VON BALTHASAR, KL², p. 605 f.

[519] Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 74.

[520] Vezi *Myst* 1; PG 91, 668 A și 24; 705 B; cf. LOOSEN, *Logos und pneuma*, p. 20.

[521] Vezi *Ep* 2; PG 91, 393 CD.

[522] *Thal* 33; CCSG 7, p. 229.

[523] Vezi *Ep* 2; PG 91, 396 B.

[524] Vezi *Gnost* 1. 9; PG 90, 1085 D; cf. Hebr. 11: 1.

Tot astfel, se poate observa o diferență față de Evagrie și în privința *nădejdii*, cel puțin indirect. Evagrie vede funcția nădejdii ca o asigurare și ca o confirmare, o paralelă în raport cu credința, ca temelie, și în raport cu dragostea, ca putere.[525] Tot așa o consideră întrucâtva și Sfântul Maxim.[526] Însă el așază nădejdea pe o treaptă superioară, deoarece subliniază că ea este „puterea celorlalte două, adică a dragostei și a credinței".[527] Ea este legată de realitățile dumnezeiești la fel ca și celelalte virtuți „teologice". Evagrie o asociază foarte îndeaproape cu răbdarea în ierarhia virtuților[528], și este frapant faptul că eliminarea acestei asocieri în versiunea maximiană a ierarhiei este una dintre foarte puținele diferențe dintre ei.[529] Tot în legătură cu nădejdea, Sfântul Maxim arată că ea este capabilă să dea certitudine interioară, substanță (ὑπόστασις) realităților dumnezeiești[530], și îndreaptă ea însăși spre obiectul credinței și al dragostei.[531] Ca și în cazul credinței, tot așa și în cazul nădejdii trebuie să remarcăm afirmarea supremației dragostei cu înalta evaluare pe care Sfântul Maxim i-o atribuie.

Dar cum concepe Sfântul Maxim relația dintre cele trei virtuți teologice luate împreună? Pare să le considere ca fiind în corespondență cu o triadă preferată a sa: *început, mijloc* și *sfârșit* (ἀρχή – μεσότης – τελός), caracteristică timpului și ființelor create.[532] În *Char* 3.100,[533] Sfântul Maxim spune că timpul se împarte în trei părți. Credința se întinde la toate trei, nădejdea la una și dragostea la două, afirmație prin care vrea probabil să spună că credința, deși este începutul, se leagă și de mijloc, și de sfârșit, întrucât pentru om nu este accesibilă cunoștință completă a lui Dumnezeu, pe când nădejdea se leagă de mijloc (μεσότης), iar dragostea cuprinde și mijlocul, și sfârșitul. Însă virtual, credința se leagă de început – ea pune temelia vieții creștine – în vreme ce nădejdea împlinește sarcina de mediere[534], pentru că ea indică spre ceea ce se crede și arată aievea obiectul iubirii. Iar dragostea se leagă mai presus de toate de sfârșit, încununarea a toate.[535] Înțelegerea dragostei ca fiind legată de τελός, de sfârșit, se poate confirma în diverse feluri. Aflăm mai întâi în *Ep* 2 că ea „îmbrățișează cu totul obiectul suprem al doririi"[536], iar această ultimă expresie se găsește deja într-unul din fragmentele stoice despre care se spune că este o definiție a lui τελός.[537] De fapt, chiar Evagrie privește termenii: sfârșit (τελός), obiect suprem al doririi (τὸ ἔσχατον ὀρεκτόν) și fericire eshatologică (ἡ ἐσχάτη μακαριότης), ca expresii sinonime[538], dar îi leagă mai mult de cunoaștere decât de dragoste. În al doilea rând, Sfântul Maxim prezintă dragostea ca repaos sau stare (στάσις), ca sfârșit al mișcării omului spre țelul său dumnezeiesc, sfârșit care poate înlocui și credința și nădejdea.[539] Acest termen „repaos" (στάσις) face parte totodată din triada maximiană, antiorigenistă, a *începutului, mișcării și repaosului* (γένεσις – κίνησις – στάσις), iar această triadă este, în parte, ea însăși paralelă cu triada început, mijloc și sfârșit.[540] Dragostea, ca „sfârșit" și „repaos" se integrează astfel într-o perspectivă a destinului omenesc ce îi este străină lui Evagrie. Sfântul Maxim privește, evident, virtuțile „teologice" ca vehicule pe drumul omului dintre început și sfârșit, de la venirea întru ființă la repaos, dar în același timp, acest lucru implică o înțelegere a lor explicit contrară învățăturii origeniste – și evagriene – despre crearea omului, căderea și restaurarea lui.[541]

---

[525] Vezi *Tract ad Eul. monach.* 11; PG 79, 1108 B.

[526] Însă Sfântul Maxim oferă foarte puține afirmații despre nădejde; cf. HEINTJES, „Een onbekende leraar", StC 11 (1935), p. 189 f.

[527] *Ep* 2; PG 91, 396 B.

[528] Vezi *Pract.*, *Prol.*; PG 40, 1221 BC.

[529] Vezi *Char* 1. 2-3; CSC, p. 50.

[530] Vezi *Ep* 2; PG 91, 393 D.

[531] *Ibid.*; 395 B.

[532] Pentru folosirea triadei în general la Sfântul Maxim, vezi *Gnost.* 1. 5; PG 90, 1085 A; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 603.

[533] CSC, p. 192.

---

[534] Este „puterea extremelor" (ἄκρα). Ultimul termen indică faptul că dragostea și credința sunt privite ca elemente ale unei triade, și nădejdea ca μεσότης în interiorul acestei triade – un mod neoplatonic de gândire reflectat în scrierile Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. Vezi, aici, VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase*, p. 124.

[535] Sensul textului de la *Char* 3. 100 este obscur, iar interpretarea noastră nu este împărtășită de teologii care l-au comentat.VON BALTHASAR, KL^2, p. 465, n. 2, îl înțelege în sens evagrian; parțial la fel este înțeles de PEGON, *op. cit.*, p. 151, n. 1. SHERWOOD, în ACW, p. 263, n. 189, se apropie mai mult de interpretarea noastră, dar se gândește la o referire la cele trei legi: naturală, a Sfintei Scripturi și a harului.

[536] PG 91, 396 C.

[537] Vezi VON ARNIM, *Stoic. Vet. Fragm.* 3, p. 3 (nr. 3).

[538] Vezi Ps.-Basil, *Ep* 8; PG 32, 257 A-C.

[539] Vezi *Ep* 2; PG 91, 396 C.

[540] Vezi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 109.

[541] Despre contestarea concepțiilor origeniste de către Sfântul Maxim în acest punct, vezi cap. II: 6; p. 99 de mai sus.

Faptul acesta, că dragostea, în desăvârşirea ei, implică la Sfântul Maxim această atingere a scopului dumnezeiesc al vieţii omului se confirmă, în sfârşit, prin aceea că el pune accent pe ideea că numai dragostea oferă *bucuria* (ἀπόλαυσις) deplină a ceea ce este crezut şi nădăjduit, şi o oferă prin însăşi natura ei.[542] De fapt, cuvântul „bucurie” a fost folosit, începând cu Sfântul Grigorie de Nyssa, pentru a exprima comuniunea mistică cu Dumnezeu[543], sens pe care Sfântul Maxim îl împărtăşeşte explicit, întrucât o defineşte chiar el ca „împărtăşire de bunurile dumnezeieşti mai presus de fire”.[544] Cu acest înţeles, dragostea rămâne în veşnicie. Trebuie, într-adevăr, observat că termenii „repaos” şi „bucurie” sunt într-o relaţie strânsă la Sfântul Maxim. Termenul maximian mistic „odihna pururea mobilă” (ἀεικίνητος στάσις) se identifică explicit cu „bucurie” (ἀπόλαυσις).[545] Astfel, reiese foarte clar că numai dragostea, în concepţia Sfântului Maxim, îl conduce pe om la unirea mistică cu Dumnezeu.

Dragostea şi cunoştinţa

Cu această concluzie am dat răspunsul şi la întrebarea despre relaţia dintre dragoste şi cunoştinţă (γνῶσις). Această relaţie este o problemă care necesită o cercetare a scriitorilor tradiţiei generale în care se înscrie şi Sfântul Maxim, cel puţin pentru teologii care tind spre sistematizare. În tradiţia alexandrină mai cuprinzătoare, în care mintea (νοῦς) este superioară sufletului (ψυχή), deşi adesea, ca şi în cazul lui Evagrie, ea este mai mult sau mai puţin identificată cu elementul raţional din om, tradiţie în care dragostea (ἀγάπη) este legată de *viaţa practică* şi înţeleasă adesea numai ca purificare, în vreme ce cunoştinţa înseamnă iluminare, problema următoare se conturează de la sine: este cunoştinţa (γνῶσις) superioară iubirii, aşa cum mintea este superioară sufletului? Şi dacă este, cum poate fi această înţelegere a iubirii compatibilă cu locul dominant care i se acordă pe temeiuri biblice? În termeni generali, răspunsul la această întrebare este, desigur, acela că, întrucât cunoştinţa şi iubirea se condiţionează reciproc, relaţia lor nu poate fi înţeleasă ca una de superioritate şi de inferioritate.[546]

---

[542] Vezi *Ep* 2; PG 91, 393 D-396 A şi 396 C.

[543] Vezi Sfântul Grigorie de Nyssa, *In Cant. cant., hom* 1; JAEGER, 6, p. 31 f.; *ibid., hom.* 14; p. 425; vezi o folosire similară a cuvântului ἀπολαύειν la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De div.nom.* 11, 2; PG 3, 952 A; 12, 2; 969 C şi *Ep.* 8, 4; 1096 B.

[544] Vezi *Thal* 59; CCSG 22, p. 53; cf. *Amb* 7; PG 91, 1077 AB.

[545] Vezi *Thal* 59; CCSG 22, p. 53.

Însă, în anumite cazuri, acest răspuns nu este întotdeauna foarte convingător. La Evagrie, unde am găsit că mintea reprezintă de obicei elementul raţional din trihotomia psihologică a omului[547], nu putem trece cu vederea impresia că şi γνῶσις este superioară lui ἀγάπη, care pare să fie înţeleasă exclusiv ca purificare a sufletului şi uşă a cunoştinţei. Pe câtă vreme, în cazul Sfântului Maxim, am arătat deja că mintea, deşi îl reprezintă pe om ca fiinţă inteligibilă, se deosebeşte, de regulă, de elementul raţional al sufletului şi serveşte ca subiect duhovnicesc al omului aflat într-o relaţie directă cu *toate* părţile sufletului, deşi această distincţie nu este strict susţinută. Şi, prin urmare, ne-am putea aştepta, chiar şi pe acest temei, ca în cazul Sfântului Maxim cunoştinţa să nu fie descrisă ca superioară dragostei. Dar am observat mai devreme că Sfântul Maxim atribuie iubirii puterea de unire finală cu Dumnezeu, unire care trebuie să fie mai presus de γνῶσις, întrucât omul nu îl poate cunoaşte deplin pe Dumnezeu.[548] În această privinţă, afirmaţia Sfântului Maxim de la *Char* 1.100 este de cea mai mare importanţă, căci acolo el arată că mintea, chiar şi atunci când „s-a sălăşluit în Dumnezeu" şi s-a umplut de dorire (adică a preschimbat concupiscenţa cu dragostea ca dorire arzătoare), nu poate pătrunde în cele ale lui Dumnezeu, întrucât este lucru neîngăduit creaturilor, dar îşi găseşte îndemn în însuşirile dumnezeieşti, adică în ceea ce Dumnezeu revelează despre Sine Însuşi.[549] Astfel, vedem că, după Sfântul Maxim, chiar şi mintea iluminată caută, în dragostea ei plină de dorire, ceva din Dumnezeu ce nu îi este permis să găsească, dar tocmai în această dorire şi dragoste îi este totuşi permis să se unească cu El.

Aşadar, dacă fie iubirea, fie cunoştinţa trebuie să fie considerate superioare celeilalte, în cazul Sfântului Maxim, iubirea este cu siguranţă superioară. Această poziţie a Sfântului Maxim în relaţie cu rolul iubirii în unirea finală a omului cu Dumnezeu trebuie avută în vedere atunci când studiem afirmaţiile Sfântului Maxim cu privire la etapele „inferioare" ale desăvârşirii umane. Altfel am putea înţelege greşit ceea ce ne spune. Este evident că în drumul ei spre iluminarea deplină, mintea trebuie să fie susținută de iubire și în acest caz, pare că iubirea, ca și cum ar fi inferioară, slujește cauzei cunoașterii, ca și cum aceasta ar fi superioară. Dar, așa cum am văzut, aceasta este doar o parte a ansamblului. Întotdeauna contextul este cel ce explică fiecare afirmație despre iubire.[550]

---

[546] Cf. J. FARGES-M. VILLER, *art.* „La charité chez les Pères", DSp 2 (1953), col. 553 f., unde nu se face însă nici o deosebire între Evagrie şi Sfântul Maxim cu privire la acest aspect.

[547] Cf. cap. IV: A, 3; p. 211 ff. de mai sus.

[548] Vezi cap. II: 1; p. 66 f. despre prăpastia care există între Dumnezeu şi toate fiinţele create.

[549] CSC, p. 88.

Așadar, dragostea dumnezeiască este, pe de o parte, rodul curățirii de patimi, care „bucură" *sufletul*, și astfel diferită de cunoștință, care este a *minții*.[551] Dar, pe de altă parte, numai prin dragoste cunoștința lui Dumnezeu atrage spre sine mintea curățită prin dragoste.[552] O perspectivă domină atunci când Sfântul Maxim spune, în mod evagrian, că dragostea de Dumnezeu înseamnă prețuirea *cunoștinței* lui Dumnezeu mai mult decât a celorlalte lucruri făcute de El[553]; și alta pare să domine atunci când insistă pe ideea că dragostea este cea care duce la iluminare și că de aceea nimic nu este mai mare decât dragostea.[554] Dragostea este cea care pregătește mintea să sporească necontenit în cunoștință[555], dar cunoștința are numaidecât nevoie de dragoste.[556] În general, Sfântul Maxim pune accent pe caracterul „gnostic" al dorului omenesc după Dumnezeu, dar subliniază în același timp și faptul că iubirea este cea care îl poartă pe om spre această cunoștință și iluminare *și* faptul că niciodată cunoștința de Dumnezeu a omului nu se va sfârși. Numai alipirea de El plină de dor, în iubire desăvârșită, care se sfârșește în „extaz" îl unește deplin pe om cu Dumnezeu.[557]

---

[550] SHERWOOD, în ACW, pp. 92 și 237 f., n. 389 a remarcat o diferență similară de perspectivă și accentuează faptul că Sfântul Maxim atribuie dragostei o importanță mai mare decât cunoștinței.

[551] Vezi însă *Char* 1. 27; CSC, p. 58, unde dragostea, ca purificare se deosebește atât de dragostea *dumnezeiească*, cât și de cunoștință.

[552] *Char* 1. 32; CSC, p. 60.

[553] *Ibid.* 1. 1 și 4; p. 50.

[554] Vezi *ibid.* 1. 9; p. 52.

[555] Vezi *ibid.* 4. 60; p. 218.

[556] *Ibid.* 4. 62; p. 220.

[557] Pentru echilibrul corespunzător între aspectul iubirii și al cunoștinței, vezi, de ex., *ibid.* 1. 69; CSC, p. 74, iar pentru conceptul de iubire extatică, vezi *Amb* 7; PG 91, 1073 C. În urma studiului său asupra conceptului de extaz la Sfântul Maxim, SHERWOOD, în ACW, p. 96, trage concluzia următoare: „Sensul general este acela al unei ieșiri a puterii volitive, care efectuează armonia gnomică finală și unitatea în iubire"; vezi cap. VI de mai jos. –Restrânsă la nivelul interuman, dragostea este însă, așa cum a spus-o foarte bine DALMAIS, RAM 29 (1953), p. 127: „...amour désintéressé de bienveillance, qui trouve son fondement dans l'unité de nature établie par le Créateur entre tous les hommes, independamment des sentiments d'affection ou d'animosité dont ils peuvent faire preuve les uns à l'égard des autres."

5. *Întruparea divină în virtuți*

Sfântul Maxim privește iubirea ca încununare a tuturor virtuților și ca putere supremă a reintegrării umane. Dincolo de toate celelalte mijloace de restaurare și de sfințire, fie ele virtuți practice, fie celelalte două virtuți „teologice", ea slujește necontenit și în veșnicie pentru a-l lega pe om și omenirea de finalitatea lor și de scopul unificării. Dar făcând acest lucru, ea nu stinge diferențierile create ale omului; dimpotrivă, folosește puterile sufletului în diversitatea lor și este servită de ele în lucrarea practică. Însă acest ultim fapt înseamnă că, deși aspectul unificării predomină firesc în cazul iubirii, este totuși strâns legat de un aspect opus, al diferențierii. Iubirea nu numai că realizează o mișcare unificată către Dumnezeu ca adevărată finalitate a omului, dar, totodată, dă o întrebuințare bună diverselor facultăți umane și stabilește o relație corectă între ființele umane. Această ultimă lucrare nu este mai puțin importantă decât cea dintâi.

În tot acest studiu am încercat să demonstrăm cum Sfântul Maxim dorește să păstreze aceste două aspecte în echilibru, dorință care înțelegem că este de inspirație calcedoniană. Și, prin urmare, nu trebuie să fim surprinși că acest din urmă aspect este la fel de mult scos în evidență în tratarea vieții practice la Sfântul Maxim (*vita practica)* și a unei vieți de virtute. De fapt, Sfântul Maxim demonstrează echilibrul potrivit, stabilind o corespondență clară între funcția integratoare a iubirii, ca mișcare unificată către Dumnezeu, adevărata finalitate a omului, și *însăși lucrarea de diferențiere a lui Hristos*, prin care El, ca Logos, se pogoară spre *a Se întrupa chiar în virtuțile umane de multe feluri.*

Lucrarea de integrare prin care omul Îl slujește, într-un efort unificat al tuturor facultăților sale, pe Dumnezeu, adevărata sa finalitate, este, în același timp, în perspectiva Sfântului Maxim, o întrupare continuă a Logosului în omenire, care diferențiază prezența divină, cea una, după diversitatea creată a vieții umane. Această ultimă idee este departe de a fi unică în ea însăși, dar Sfântul Maxim a întrebuințat-o, cu siguranță, într-un mod mai energic și într-o corespondență mai conștientă cu aspectul opus al unificării și îndumnezeirii, decât majoritatea scriitorilor creștini de dinaintea lui. Să vedem acum felul în care își exprimă el convingerea că există o prezență diferențiată a lui Hristos-Logosul în virtuțile celor care se sfințesc și se îndumnezeiesc în iubire.

Ideea întrupării lui Hristos în virtuți la predecesorii Sfântului Maxim

Trebuie, desigur, să subliniem mai întâi că ideea unei întrupări sau a unei prezențe a lui Hristos în virtuți a fost afirmată de scriitorii creştini cu mult înaintea Sfântului Maxim. Această idee, de fapt, se leagă strâns şi de teologia creştină mai veche a îndumnezeirii, căreia îi vom acorda o oarecare atenție în capitolul al VI-lea, şi de învățătura privind naşterea şi formarea lui Hristos-Logosul în credincioşi, reflectată în operele unui mare număr de scriitori creştini dintr-o perioadă anterioară.[558] Însă aici ar fi suficient să menționăm câteva expresii influente ale acestui mod de gândire.

Ideea prezenței lui Hristos în virtuțile credincioşilor presupune convingerea că Logosul este însăşi substanța tuturor virtuților. Acest lucru este bine clarificat de Origen, de exemplu, care dezvoltă considerabil această teorie. După părerea lui, Hristos *este* virtuțile, în timp ce omul *are* virtuțile; aşadar, urmarea creştină a lui Hristos înseamnă un fel de participare la ființa lui Hristos.[559] Dacă această participare este ontologică sau morală, rămâne însă o problemă pe care Origen nu se străduieşte să o rezolve. De fapt, interesant este că felul cum îl înțelege el pe Hristos ca subordonat Tatălui pare să-l fi ajutat în această afirmare a prezenței lui Hristos. Fiindcă afirmă explicit că, în vreme ce Tatăl este simplu, Fiul este şi multiplu şi de aceea Hristos poate fi prezent în toate virtuțile, iar oamenii pot participa la El în măsura în care ei posedă aceste virtuți.[560] Însă acest punct de vedere este deosebit de important în contextul studiului nostru, căci el demonstrează că aspectul unei *prezențe divine diferențiate* exista deja în prim-plan într-o etapă timpurie a acestei tradiții.

De la aceste presupuneri, Origen ajunge firesc la afirmația că Hristos „se naşte" în oameni prin virtuți.[561] Sau, dintr-un alt unghi, arată că există o „formare" (μόρφωσις) a lui Hristos care se realizează în creştin – reflecție clară a cuvintelor Sfântului Apostol Pavel din Gal.4: 19. Iar această formare înseamnă că Hristos ia chip în ei conform acelor *virtuţi,* care sunt El.[562]

---

[558] Întreg curentul acesta de gândire a fost tratat deja de H. RAHNER, „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen", ZKTh 59 (1935), pp. 339-383.

[559] Cf. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, p. 230. Despre tema aceasta la Origen, vezi şi M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958, pp. 291 ff.

[560] Cf. CROUZEL, *op. cit.*, p. 110.

[561] Cf. *ibid.*, p. 229.

Tot aşa şi la Metodie de Filipi, de exemplu, virtutea implică o naştere a lui Hristos în inima credinciosului, iar sursa de inspiraţie este tot Gal. 4: 19. Această idee se leagă strâns şi de convingerea că atât cunoştinţa, cât şi virtutea implică o naştere a raţiunilor (λόγοι) în inimă.[563] Acelaşi mod de gândire se reflectă mai departe la Sfântul Grigorie de Nyssa, care vede toate virtuţile ca participare la virtutea Logosului.[564] Ca şi Origen, el afirmă că Hristos *este* virtute[565] şi priveşte virtuţile ca străluciri ale Logosului.[566] Însă Sfântul Grigorie doreşte în acest context să sublinieze mai ales rolul nepătimirii (ἀπάθεια). Hristos este „Domn al nepătimirii", a Cărui curăţie aparţine naturii Sale, pe când curăţia creştinilor este, desigur, doar a participării. O expresie a acestei înţelegeri este felul cum înţelege Sfântul Grigorie virtuţile: *„culori"* ale chipului lui Dumnezeu din om.[567]

Reflecţii izolate ar putea fi găsite chiar şi la Evagrie, deşi această idee nu este în mod clar evagriană. El o întrebuinţează în felul lui caracteristic, în asociere cu accentul pus pe *nepătimire.* Astfel aflăm că virtuţile practice sunt „cărnuri ale lui Hristos" (observăm forma de plural, care indică ideea de diferenţiere), dar şi că cel ce mănâncă din ele se va despătimi.[568] Este evident că virtuţile sunt, la Evagrie, în primul rând expresii ale echilibrului nepătimirii şi numai în acest sens implică ele o comunicare cu Hristos.

Concepţia generală a Sfântului Maxim despre sălăşluirea lui Hristos în credincios

Întorcându-ne la Sfântul Maxim, această perspectivă evagriană lipseşte întru totul. Sfântul Maxim subliniază, evident, ideea prezenţei lui Hristos, naşterea şi întruparea lui în virtuţi, pentru a demonstra că lucrarea desăvârşirii umane are două aspecte. Dintr-un punct de vedere, ea înseamnă restaurare, integrare, unificare şi îndumnezeire; din alt punct de vedere, înseamnă sălăşluirea dumnezeiască în multiplicitatea umană. Acest dublu caracter se descoperă aproape peste tot, atunci când Sfântul Maxim abordează această temă, iar explicația nu poate fi alta decât aceea că teologia calcedoniană de mai târziu a Sfântului Maxim, cu accentul ei pe *communicatio idiomatum* și pe *perihoreză* l-a dus la convingerea că Întruparea și îndumnezeirea sunt două aspecte ale aceleiași taine, așa cum a arătat Dalmais, foarte convingător.[569] Îndumnezeirea și Întruparea sunt diferite, întrucât îndumnezeirea se împlinește numai după moarte[570], pe când Întruparea s-a concretizat într-un eveniment istoric, la care trebuie să se raporteze toate formele de întrupare; dar convingerea Sfântului Maxim este că ambele se bazează la fel de mult pe faptul că „Dumnezeu voiește să se facă neîncetat om întru cei vrednici".[571]

---

[562] Cf. *ibid.*, p. 228.

[563] Cf. RAHNER, *art. cit.*, p. 360.

[564] Cf. *ibid.*, p. 374, n. 30.

[565] Vezi *Contra Eun.* 3, 7; JAEGER, 2, p. 236.

[566] Vezi *In Cant.cant., hom.* 3; JAEGER, 6, p. 90 f.

[567] Cf. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 101.

[568] Vezi *Mirror for Monks* 118-120; GRESSMAN, p. 163.

Chiar și într-o scriere „evagriană" cum este *Gnost.*, această dublă perspectivă, în asociere cu accentul pus pe prezența lui Hristos în virtuți, se dovedește clar. Sfântul Maxim afirmă că „în cel ce se află pe treapta făptuirii (πρακτικός), Logosul, îngroșându-se prin chipurile (τρόποι) virtuții, se face trup".[572] Evident, Sfântul Maxim nu se gândește numai la participarea umană la virtuțile dumnezeiești, ci și la o participare activă a lui Hristos Însuși la condițiile oamenilor, care permite o corespondență strânsă între procesul întrupării divine și acela al îndumnezeirii umane.

Moduri și forme ale întrupării divine în virtuțile credinciosului

De fapt, doctrina Sfântului Maxim despre prezența lui Hristos în virtuțile credinciosului este foarte detaliată și merge foarte departe. În primul rând, aflăm că Hristos se sălășluiește în om prin harul *botezului*, element ce aparține dintru început ideii creștine a nașterii lui Dumnezeu în om.[573] În al doilea rând, ideea unei nașteri este legată și de *credință*[574], care, așa cum ne amintim, este, în acelaşi timp, fundamentul ierarhiei virtuţilor. Sfântul Maxim spune despre credinţă, care se naşte la început prin Logos, că ea însăşi devine mai târziu maica Logosului în om. Logosul este Fiul credinţei, în aceea că El se întrupează din credinţă prin virtuţi, pe măsură ce sunt practicate.[575] Credinţa este prezentată aici ca maică a Logosului pentru că ea este în mod evident izvorul virtuţilor. Dar observăm în acelaşi timp că această prezenţă a Logosului este privită ca întrupare. Am mai putea adăuga faptul că, într-un alt context, Sfântul Maxim pune încă şi mai mult accent pe participarea lui Hristos la condiţiile umane, asociind simbolismul naşterii atât omului, cât şi lui Hristos: şi creştinii, şi Logosul dumnezeiesc se află, în această etapă a vieţii, ca într-un pântece matern.[576]

---

[569] Cf. DALMAIS, art. „Divinisation, II. Patristique grecque", DSp 3 (1957), col. 1388.

[570] Vezi aici DALMAIS, *loc. cit.* și SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 135.

[571] *Thal* 22; CCSG 7, p. 143.

[572] *Gnost* 2. 37; PG 90, 1141 C. – O expresie similară a Sfântului Grigorie de Nazianz, în *Or.* 38, 2; PG 36, 313 B, este comentată de Sfântul Maxim în *Amb* 33; PG 91, 1285 C-1288 A, deși acolo interpretarea pare mai puțin fixată.

[573] *Char* 4. 73; CSC, p. 226. Despre rolul botezului la începutul acestui curent de gândire, vezi RAHNER, *art. cit.*, pp. 339 ff și 347 f.

[574] Cf. LOOSEN, *Logos und Pneuma*, p. 64.

Dar mai aflăm că prin *curăţirea* de patimi se pregăteşte experienţa sălăşluirii lui Hristos.[577] Aici Sfântul Maxim nu pare să meargă mai departe decât Evagrie, iar mai înainte, în acelaşi text, spune că pe măsura curăţirii prin porunci se vor face cunoscute inimii comorile înţelepciunii şi ale cunoştinţei" (se referă aici la Ef. 3: 17 şi Col. 2: 3), care sunt ascunse în Hristos Cel ce locuieşte în inimile oamenilor prin credinţă.[578] Referirea se face, în primul rând, la o sălăşluire a lui Hristos care ţine de sfera cunoştinţei, deoarece credinţa, la Sfântul Maxim, este o cunoştinţă despre existenţa lui Dumnezeu–Cauză, care trebuie desăvârşită prin diverse etape ale lui γνῶσις.[579] Dar relaţia dintre păzirea poruncilor şi sălăşluirea lui Hristos nu este numai o pregătire pentru o prezenţă „gnostică". Însăşi păzirea poruncilor îl face pe Hristos să locuiască în creştini.[580]

De fapt, după Sfântul Maxim, există o prezenţă a Logosului în credincioşi *atât prin virtute, cât şi prin cunoştinţă*[581] şi într-adevăr, ar fi greşit să spunem că cea dintâi are o importanţă mai mică decât cea din urmă. Sfântul Maxim doreşte întotdeauna să sublinieze prezenţa morală a lui Dumnezeu în adevăratul credincios, pe care o defineşte ca prezenţă „pe măsura bunei vieţuiri", adică o prezenţă caracteristică omului atunci când îşi foloseşte voinţa liberă ca să accepte ascultător relaţia lui cu Dumnezeu, Cauza existenţei sale.[582]

---

[575] Vezi *Thal* 40; CCSG 7, p. 273. Vezi, mai departe, studiul meu ulterior *Man and the Cosmos*, pp. 108-112.

[576] *Amb* 6; PG 91, 1068 A.

[577] *Char* 4. 76; CSC, p. 228.

[578] *Ibid*. 4. 70; p. 224.

[579] Pentru conceptul credinţă, vezi *Ep* 2; PG 91, 393 C.

[580] Vezi *Asc* 34; PG 90, 940 B.

[581] Vezi *Thal* 62; CCSG 22, p. 135.

[582] Vezi *ibid*. 61; CCSG 22, p. 105. Cf. *Amb* 7; PG 91, 1084 B.

De fapt, Sfântul Maxim este în acord cu predecesorii săi care afirmă prezența lui Hristos în virtuți, pentru că substanța tuturor virtuților este Hristos.[583] Iar acest lucru este înțeles explicit ca *întrupare divină în viețuirea virtuoasă a omului.*[584] Există însă o legătură clară între această întrupare morală a lui Hristos-Logosul și prezența care se comunică prin cunoștință (γνῶσις) și contemplare, prin intermediul rațiunii și al intelectului. Căci așa cum contemplarea naturală implică o comunicare, ba chiar o comuniune cu Logosul prin rațiunile *(logoi)* lucrurilor create, care se recapitulează toate în Logos, la fel și păzirea poruncilor înseamnă comunicare cu Logosul prin rațiunile *(logoi)* poruncilor, adică prin prezența diferențiată a Logosului divin, Care, de fapt, se află ascuns în porunci. Prin urmare, tocmai această prezență în porunci este cea care se face sălășluire a Logosului în cei ascultători, cei care lucrează faptele vieții practice (*vita practica*). Cu alte cuvinte, cei care păzesc poruncile comunică moral cu Logosul, dezvoltând virtuți naturale, căci ele implică o relație corectă a acestor creștini cu propriul principiu al naturii (λόγος φύσεως).

Această comunicare morală este strâns legată de cunoașterea acestui principiu. Dar aspectul cunoștinței merge și mai departe, și de aceea Sfântul Maxim nu numai că subliniază ideea întrupării lui Hristos în credincios, dar, în același timp, pune accent și pe *creșterea* credinciosului în γνῶσις până la cunoștința finală, care este chiar mai înaltă decât toate poruncile, cunoștință despre izvorul monadic al multiplicității principiilor și legilor, Însuși Unul Dumnezeu.[585] După cum vedem, aspectul moral nu dispare nici la acest nivel mai înalt al cunoașterii, căci cel contemplat este Dumnezeu, dătătorul poruncilor.

Observăm clar aici diferența dintre Sfântul Maxim și Evagrie. Desăvârșirea morală este, la Sfântul Maxim, mai degrabă un aspect al îndumnezeirii umane decât o simplă etapă care trebuie parcursă înainte ca mintea să-și poată folosi funcțiunile ei contemplative mai înalte. Dumnezeu este izvorul nu numai al existenței și al existenței veșnice, ci și al bunei existențe, în care voința omului joacă un rol atât de important.[586] Iar în această lume, în care starea de fericire viitoare este doar prefigurată, nu numai rațiunile naturale (λόγοι), ci și chipurile (τρόποι) virtuților servesc ca *tipuri* ale bunurilor suprafirești, prin care Dumnezeu se face necontenit om în cei vrednici.[587]

---

[583] Vezi *Amb* 7; PG 91, 1081 D.

[584] Vezi *Amb*, *Prol.*; PG 91, 1032 B; cf. *Amb*; 1145 B și tratamentul sistematic generalizator al acestei teme la LOOSEN, *op. cit.*, pp. 65-74.

[585] Vezi *QuDub* 142; CCSG 10, p. 101. Sfântul Maxim înțelege dezvoltarea aceasta ca pe o mișcare de la diferitele porunci la afirmația din Deut. 6: 4: „Domnul Dumnezeul nostru (tău, la Sfântul Maxim) este un singur Domn."

[586] Vezi *Amb* 7; PG 91, 1084 BC.

Și, mai mult decât atât, nu există nici o confuzie evagriană sau origenistă a rânduielilor morale și ontologice, atunci când Sfântul Maxim vorbește de o conformitate cu obiectul dumnezeiesc al contemplării care se stabilește prin γνῶσις.[588] Mintea care se unește în final cu Dumnezeu, în rugăciune și în dragoste, poartă în sine, spune el, toate însușirile dumnezeiești. Dar această afirmație înseamnă, evident, că omul reflectă *moral* ceea ce Dumnezeu descoperă din Sine Însuși. Căci, după Sfântul Maxim, Dumnezeu nu descoperă nici chiar adevăratului „gnostic" Ființa Sa. Gnosticul trebuie să fie mulțumit cu însușirile Sale.[589]

Îndumnezeirea nu implică, până la urmă, o identificare ontologică între Dumnezeu și om, ci tocmai o comunicare peste prăpastia dintre creatură și Creatorul ei, care este o întrupare a lui Dumnezeu în condițiile umane, și o dezvoltare a capacităților naturale ale omului într-o reflectare „morală" a însușirilor dumnezeiești, întrupare care este, de asemenea, o unire cu Dumnezeu, în virtutea iubirii dumnezeiești și a doririi iubitoare a omului.[590]

Aspectul reciprocității în legătură cu prezența lui Hristos în virtuțile umane

Această perspectivă asupra relației dintre cunoștință și virtute, din cadrul procesului de desăvârșire și îndumnezeire a omului, duce la încă o *reciprocitate* caracteristică, ce se observă peste tot în scrierile Sfântului Maxim: o reciprocitate între aspectul diferențierii „iconomice" dumnezeiești și al Întrupării, pe de o parte, și integrarea, unificarea și îndumnezeirea omului, pe de altă parte. Iar acest paralelism este deosebit de interesant în raport cu ideea întrupării lui Hristos în virtuți, pentru că el arată cât de strâns sunt integrate hristologia și teologia ascetică în gândirea Sfântului Maxim.

Am văzut că și la Sfântul Maxim Hristos este prezent în virtuțile *vieții practice* a omului și am mai văzut că mintea umană unită cu Dumnezeu poartă în sine, în sens moral, toate însuşirile dumnezeieşti. Dar, în lumina reciprocităţii despre care am vorbit, putem merge mai departe şi putem concluziona că Sfântul Maxim priveşte *însuşirile dumnezeieşti şi virtuţile umane* (care am văzut că sunt naturale) ca fiind corespunzătoare *unele altora*, în acelaşi sens în care Întruparea lui Hristos şi îndumnezeirea omului corespund una alteia. Acest lucru implică iarăşi ideea că relaţia dintre virtuţi, născute din poruncile dumnezeieşti, şi însuşirile revelate ale lui Dumnezeu este structurată, în gândirea Sfântului Maxim, după relaţia ipostatică dintre natura divină şi natura umană în Hristos.

---

[587] *Thal* 22; CCSG 7, p. 143; cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 134 f. și DALMAIS, *art.cit.*, col. 1388.

[588] Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 261 f., n. 187.

[589] Vezi *Char* 2. 52; CSC, p. 118 în comparație cu 1. 100; p. 88.

[590] Vezi mai departe cap. VI: 10 și 11 de mai jos.

Şi, în sfârşit, tocmai acest lucru afirmă Sfântul Maxim în *Ep* 2, scriere foarte importantă pentru că ea vorbeşte mult despre îndumnezeirea omului, chiar dacă – poate din cauza faptului că este scrisă pentru un om din lume – nu tratează deloc contemplarea „gnostică". Acolo Sfântul Maxim spune explicit că iubirea îndumnezeitoare, care îl uneşte pe om cu Dumnezeu şi uneşte fiinţele umane între ele, permite o *comunicare reciprocă de însuşiri* (ἀντίδοσις σχετική) între cei ce sunt uniţi prin ea, adică o *communicatio* similară cu cea din Hristos. La fel ca în cazul lui Hristos, această comunicare priveşte exact însuşirile individuale. Caracteristicile individuale ca şi denumirile lor, spune Sfântul Maxim, se sprijină unele pe altele. Cu alte cuvinte, omul dobândeşte însuşirile dumnezeieşti în relaţie cu propriile virtuţi (şi totodată creştinii se împărtăşesc întreolaltă de darurile harului şi ale virtuţilor).

Prin această împărtăşire – care are un caracter moral –, omul se face dumnezeu şi, în acelaşi timp, Dumnezeu, a Cărui fiinţă este ascunsă oamenilor, este chemat şi se arată ca om. Iar Sfântul Maxim continuă cu un citat din Osea 12.10 (11)[591], pe care îl interpretează în sensul că *Dumnezeu, în marea lui dragoste, se face tuturor toate, potrivit măsurii virtuţii practice a fiecăruia.* Astfel, Dumnezeu este, ca să spunem aşa, diferenţiat după diferenţierile umane, care îşi primesc, în felul acesta, locul potrivit şi adevăratul lor sens. Dumnezeu primeşte asemănarea cu oamenii.[592] Acest lucru înseamnă, pe de altă parte, din punctul de vedere al omului, că omul este în acelaşi timp îndumnezeit, dezvoltându-şi *asemănarea* cu Dumnezeu, care la Sfântul Maxim are întotdeauna un caracter moral şi voliţional.

Convingerile hristologice ale Părinţilor de la Calcedon şi Constantinopol despre caracterul de reciprocitate care există în Hristos sunt transferate astfel la nivelul virtuţilor, în aşa fel încât integrarea şi unificarea umană, stabilite printr-o relaţie corectă cu Dumnezeu ca finalitate, sunt păstrate şi mărturisite exact în măsura în care diferențierea umană este, la rândul ei, păstrată, printr-un act al împroprierii reciproce dumnezeiești și umane.

---

[591] În versiunea LXX, citatul se citeşte: ἐν χερσὶν προφητῶν ὡμοίωθην.

[592] *Ep* 2; PG 91, 401 B.

Nu este greu să observăm însă că tocmai această perspectivă a relației dintre Dumnezeu și om, cu privire la lumea creată, este exprimată și în afirmarea maximiană a omului ca microcosmos. Și numai pe acest temei îi poate atribui omului o misiune de mediere autentică, așa cum vom vedea în următorul și ultimul nostru capitol.

CAPITOLUL AL VI-LEA

Împlinind misiunea de mediator

În capitolul al cincilea am văzut cum concepţia Sfântului Maxim despre om ca microcosmos poate fi uşor ilustrată prin felul în care descrie el lucrarea dezintegratoare a patimilor şi a păcatelor ca rea întrebuinţare şi lucrarea reintegratoare a virtuţilor ca întrebuinţare bună a acelor facultăţi psihice care sunt o parte necesară a alcătuirii compuse a omului. Am mai văzut cum această perspectivă a omului ca microcosmos se leagă de aspectul diferenţierii, care este evaluat negativ sau pozitiv, după scopul în care omul îşi întrebuinţează facultăţile. Această diferenţiere în sine este o calitate creată care trebuie echilibrată în om prin aspectul opus al unităţii şi al unificării, în acelaşi fel în care aspectul unităţii şi al diferenţierii în Hristos se echilibrează unul pe celălalt conform hristologiei sinoadelor de la Calcedon şi de la Constantinopol.

Tocmai din acest motiv aspectul microcosmic, al diferenţierii, nu este niciodată izolat, în teologia Sfântului Maxim, de aspectul opus, al medierii şi al unificării. Ca microcosmos, omul este chemat să fie mediator. Caracterul său microcosmic indică misiunea medierii, care este scopul vieţii sale, în vreme ce chemarea lui dumnezeiască de a acţiona ca mediator presupune diferenţierea sa microcosmică. În acest capitol vom analiza felul cum înţelege Sfântul Maxim această misiune în raportul ei cu diversele etape ale desăvârşirii duhovniceşti a omului, pe fondul ideilor pe care le-am formulat în capitolul anterior.

Chiar din scurta noastră secţiune introductivă despre om ca „microcosmos şi mediator”[1] am arătat că această misiune umană de mediere nu este descrisă nicăieri în scrierile Sfântului Maxim atât de clar şi de succint ca în *Amb* 41, unde Sfântul Maxim vorbeşte despre *cinci feluri de lucrări de mediere* pe care Hristos le-a împlinit în locul omului şi pe care omul acum trebuie să le săvârşească urmându-L.[2] Cele cinci tipuri de diferenţă care se depăşesc astfel, fiecare în felul ei propriu, sunt următoarele (prezentate aici în ordine cronologică): cea dintre bărbat şi femeie, dintre rai şi lumea locuită, dintre cer şi pământ, dintre cele inteligibile şi cele sensibile şi, în sfârşit, dintre natura creată şi cea necreată. Se observă clar, chiar şi la prima vedere, că aceste diferenţe au ele însele un caracter diferit. Astfel, prima este cauzată de cădere şi poate fi depăşită la nivel strict natural, prin nepătimire, şi acelaşi lucru este valabil şi pentru a două diferenţă. A treia se depăşeşte prin imitarea virtuţilor cereşti şi ţine de sfera „contemplării naturale", în vreme ce a patra diferenţă se depăşeşte tot prin contemplare, dar de data aceasta a lucrurilor inteligibile. În sfârşit, a cincea diferenţă se depăşeşte prin unirea mistică cu Dumnezeu. Astfel, putem face o diferenţiere chiar în cadrul acestui catalog al dihotomiilor, iar diferenţierea aceasta coincide, în mare parte, cu diversele etape ale dezvoltării duhovniceşti. Împlinindu-şi misiunea de mediere, omul trece, după părerea Sfântului Maxim, de la *vita practica* la *unio mystica* – un indiciu că Sfântul Maxim consideră *lucrarea de mediere a omului ca fiind identică cu desăvârşirea lui duhovnicească.*

---

[1] Vezi cap. III: A, 5.

Aşadar, ne vom concentra atenţia, în acest capitol, asupra celor cinci tipuri de mediere pe care Sfântul Maxim le prezintă în *Amb* 41 (şi în *Thal* 48 într-o oarecare măsură) şi de acolo vom încerca să interpretăm diversele aspecte ale concepţiei sale generale despre om ca mediator. Dar înainte de a face acest lucru, vom analiza prezentarea maximiană sistematică a diverselor etape ale dezvoltării duhovniceşti. Şi vom încheia cu o evaluare a conceptului său de îndumnezeire, care se leagă strâns de întreaga lui gândire asupra împlinirii scopului şi funcţiei adevărate a omului, creat după chipul lui Dumnezeu. Procedând astfel, sperăm să putem vedea cum caracterul microcosmic al omului este un element al naturii lui diferenţiate create, care se păstrează până la sfârşit, chiar şi în cele mai înalte forme de comuniune cu Dumnezeu.

1. O întreită dezvoltare duhovnicească

Sfântul Maxim împarte adesea viaţa creştină în trei etape sau căi: ceea ce am putea numi *vita practica, vita contemplativa şi vita mystica.* Terminologia sa variază în cadrul acestei scheme generale, dar modelul întreit rămâne fixat. Este evident că utilizează această schemă, în primul rând, datorită influenţei pe care Evagrie a avut-o asupra concepţiei sale despre structura vieţii duhovniceşti. Există încă o problemă, şi anume, cât de decisivă a fost această influenţă, nu numai în acceptarea de către Sfântul Maxim a deosebirilor formale ale celor trei etape, ci şi asupra concepţiei sale despre etapele înseşi şi despre semnificaţia lor. Aici probabil că suntem iarăşi îndreptăţiţi să susţinem existenţa unei influenţe modificatoare a altor scriitori, mai ales a Sfântului Grigorie de Nyssa, întrucât, aşa cum vom vedea, există de fapt o diferenţă considerabilă între Evagrie şi Sfântul Maxim sub acest aspect.

---

[2] Vezi PG 91, 1304 D-1313 B.

Cele trei etape ale vieţii duhovniceşti la predecesorii Sfântului Maxim

O dezvoltare duhovnicească întreită – pe baza unei distincţii mai generale între lucrările „practice" şi „gnostice" – a fost presupusă de scriitorii creştini, într-un sens foarte general, încă de la Sfântul Clement al Alexandriei, începând cu reflecţiile sale asupra funcţiilor duhovniceşti ale omului[3]: mai întâi o viaţă de luptă împotriva patimilor pentru dobândirea virtuţilor, apoi o viaţă contemplativă în *gnoză* şi, în sfârşit, o adevărată încununare a *gnozei* într-o vedere constantă a lui Dumnezeu.[4] Prima diferenţiere creştină explicită de acest fel se găseşte la Origen, care a făcut deosebirea între cele trei etape: *ethicum, physicum* şi *enoptice,* şi a făcut astfel deosebirea între cărţile lui Solomon, încât *Cartea proverbelor* era pusă în legătură cu prima etapă, *Ecclesiastul*, cu a doua şi *Cântarea Cântărilor,* cu a treia.[5]

Origen, la rândul său, l-a influenţat mult pe Sfântul Grigorie de Nyssa. Sfântul Grigorie a adoptat interpretarea origenistă a acestor trei cărţi ale Vechiului Testament şi, într-adevăr, întregul lui mod de înţelegere a dezvoltării vieții creştine se poate subsuma unei perspective întreite similare.[6] Această perspectivă constă în trei etape sau aspecte, numite după experiența lui Moise: prima este realizată prin *lumină* (διὰ φωτός), a doua prin *nor* (διὰ νεφέλης) şi a treia prin *întuneric* (ἐν γνόφῳ).[7] Ca şi în cazul scriitorilor alexandrini, această diferențiere întreită se construieşte pe o distincție fundamentală între viața practică şi viața contemplativă[8], iar cele trei etape se referă la purificare, contemplare şi unire.

---

[3] Despre istoria generală a acestei diferenţieri în Biserica veche, cf. M. VILLER – K. RAHNER, *Askese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg i. Br. 1939, de ex., pp. 71, 76 f., 100 ff., 242, 271 şi 276. Despre rădăcinile ei în filozofia greacă, vezi, de ex., articolul clarificator al lui G. PICHT, „Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie", *Evangelische Ethik* 8 (1964), pp. 321-342, şi, de asemenea, VON BALTHASAR, „Die Hiera des Evagrius", ZkTh 63 (1939), p. 96.

[4] Vezi, de ex., cap. 2-4 în VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*. Vezi şi triada importantă: παίδευσις, πρᾶξις şi γνῶσις la Sfântul Clement, aşa cum se aplică în procesul de desăvârşire a creştinilor; vezi VÖLKER, *op. cit.*, p. 220.

[5] Vezi *Comm. In Cant. Cant., Prol.*; GCS Orig. 8, p. 75, 6 ff.

La Sfântul Grigorie, prima etapă implică „separare"; contemplarea celei de a doua etape se petrece „în lumea fenomenelor", iar unirea finală a celei de a treia etape este o realitate „dincolo de lumea fenomenelor".[9] Însă, Danielou a observat şi a pus în evidență faptul că Sfântul Grigorie, fiind independent de predecesorii săi alexandrini în analiza lui, introduce o schimbare importantă în tradiție şi înlocuieşte ordinea cronologică a vieții practice (*vita practica)* şi a vieții contemplative (*vita contemplativa*) cu un *paralelism* al celor trei căi, fiecare dintre ele incluzând, de fapt, şi un aspect practic şi unul teoretic. În acest context, Danielou mai subliniază şi faptul surprinzător că cea de a treia cale, care semnifică unirea şi este reprezentată prin iubire (ἀγάπη), este definită în aşa fel încât predomină aspectul practic.[10]

Printre predecesorii Sfântului Maxim, ideea celor trei etape este însă cel mai bine dezvoltată de Evagrie, a cărui sistematizare a avut şi cea mai mare influență asupra Sfântului Maxim. Şi Evagrie construieşte pe temelia pusă de Origen, dar pare să fi dezvoltat considerabil ideile lui Origen. El face deosebirea între o etapă a vieții practice (*vita practica*, πρακτική), o etapă a contemplării naturale (φυσική; cf. Origen) şi, în al treilea rând, o a doua formă de contemplare, mai înaltă (θεολογική).[11] Prima etapă constă în păzirea poruncilor[12] şi într-o dezvoltare a virtuților practice, simbolizate de trupul lui Hristos.[13] A doua etapă este uneori numită simplu γνῶσις[14] şi constă într-o contemplare şi într-o înțelegere a naturii lucrurilor create, simbolizate de sângele lui Hristos.[15] În sfârşit, etapa „teologiei” (numită simplu θεολογία)[16], constă într-o înţelegere a raţiunilor (λόγοι) lucrurilor dumnezeieşti şi implică cunoştinţa lui Dumnezeu, simbolizată prin inima lui Hristos.[17]

---

[6] DANIÉLOU a demonstrat acest lucru în importanta sa monografie despre Sfântul Grigorie, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944.

[7] Vezi în *Cant. Cant., hom.* 1; JAEGER, 6, p. 18 şi 11; p. 322 f.; cf. DANIÉLOU, *op.cit.*, al cărei aranjament se structurează în întregime pe această diferențiere întreită.

[8] Vezi *De vit. Moys.* 2.200; DANIÉLOU, p. 96.

[9] Cf. DANIÉLOU, *Platonisme*, p. 19 f.

[10] Cf. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 22.

[11] Vezi *Pract.* 1. 1; PG 40, 1221 D.

[12] Vezi *Cent. gnost.* 1. 10; PO 28, p. 21.

[13] *Mirror for Monks* 118; GRESSMANN, p. 163.

[14] Vezi *Pract.*, *Prol.*; PG 40, 1221 C şi *Pract* 1. 56; 1233 C.

Utilizarea maximiană a schemei celor trei etape

Sfântul Maxim porneşte de la Evagrie – presupunând o distincţie duală fundamentală între lucrarea „practică” şi cea „teoretică”[18] –, dar dezvoltă şi mai mult sistematizarea evagriană.[19] În cazul celei de a treia etape, această elaborare pare să fie, cel puţin în privinţa terminologiei, influenţată de limbajul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul.

Ca şi Evagrie, Sfântul Maxim numeşte *prima etapă* πρακτική[20], dar mai adesea πρᾶξις (păzirea poruncilor sau virtuţile).[21] Însă îi este caracteristică utilizarea formulărilor exacte. Astfel, el numeşte adesea prima etapă πρακτικὴ φιλοσοφία, expresie care indică înalta valoare pe care o dă vieţii practice (*vita practica*).[22] Implicaţiile etice şi legătura ei cu dezvoltarea virtuţilor sunt şi ele subliniate în însăşi terminologia sistematică maximiană. Aşadar, se întâmplă să o numească uneori simplu ἀρετή[23] sau o defineşte ca „filozofia etică”.[24]

Cu privire la *a doua etapă*, observăm că Sfântul Maxim îl urmează ocazional pe Evagrie, atunci când o numeşte γνῶσις[25], dar de obicei este mai exact şi îi spune„contemplare naturală” (φυσικὴ θεωρία)[26] sau „filozofia naturală" (φυσικὴ φιλοσοφία)[27] sau „contemplarea gnostică" (θεωρία γνωστική)[28] sau chiar – în forma ei mai înaltă – „contemplare duhovnicească", ceea ce arată că o contemplare umană adevărată, chiar și a rațiunilor (λόγοι) naturii, are nevoie de ajutorul Duhului.[29] Însă mai întâlnim și expresia simplă θεωρητική.[30]

---

[15] Vezi *Cent. gnost.* 1. 10; PO 28, p. 21 şi *Mirror for monks* 119; GRESSMANN, p. 163.

[16] Vezi *Pract., Prol.*, PG 40, 1221 C şi *Pract.* 1. 56; 1233 C.

[17] Vezi *Cent. gnost.* 1. 10; *loc.cit.* şi *Mirror for Monks* 120; *loc. cit.*

[18] Cf. LOOSEN, *Logos und Pneuma*, p. 9.

[19] Pentru un rezumat sistematic al terminologiei Sfântului Maxim, vezi LOOSEN, *op. cit.*, p. 8.

[20] Vezi *Char* 2. 26; CSC, p. 102 şi *Gnost.* 2. 96; PG 90, 1172 B.

[21] Vezi *Thal* 25; CCSG 7, p. 159 şi 55; CCSG 7, p. 509; mai vezi şi *Char* 2. 90; CSC, p. 138 şi *Gnost.* 2. 51; PG 90, 1148 B.

[22] Vezi *Thal* 3; CCSG 7, p. 55 şi 10; CCSG 7, p. 83; *Amb* 20; PG 91, 1240 B; 37; 1293 B şi 1296 B; 47; 1360 C şi 50; 1369 C.

[23] Vezi *Thal* 50; CCSG 7, p. 385 (în legătură cu expresia πρᾶξις τῶν ἀρετῶν şi în contrast cu γνῶσις) şi *Amb* 10; PG 91, 1144 C (ca o paralelă la γνῶσις).

[24] Vezi *Amb* 67; PG 91, 1401 D; cf. *ibid.*; 1397 C.

[25] Vezi *Thal* 55; CCSG 7, p. 509.

[26] Vezi *Thal* 25; CCSG 7, p. 161; *Gnost* 2. 96; PG 90, 1172 B; *Amb* 20; PG 91, 1240 B; 45; 1356 B; 47; 1360 C şi 67; 1397 C.

În sfârșit, denumind *a treia etapă*, Sfântul Maxim arată aceeași tendință de a fi mai exact decât Evagrie, dar pare să fi fost influențat de terminologia Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, al cărui titlu, μυστικὴ θεολογία, îl folosește ca denumire a sa favorită pentru această etapă. Întâlnim această ultimă expresie în diverse contexte în care Evagrie o numește simplu θεολογία.[31] Mai întâlnim și expresia paralelă θεολογικὴ μυσταγωγία[32] și, într-adevăr, și alte expresii similare ca θεολογικὴ φιλοσοφία[33] și θεολογικὴ σοφία.[34] În sfârșit, Loosen adaugă aici chiar și expresii ca θεολογικὴ χαρίς[35] și „rugăciunea curată" (καθαρὰ προσευχή), dar în ultimul caz trebuie să observăm că Sfântul Maxim ia în considerare și o formă mai puțin desăvârșită de rugăciune curată.[36]

Sfântul Maxim îl urmează pe Evagrie destul de îndeaproape în împărțirea vieții creștine în trei etape, deși el își elaborează propria terminologie, dând diverselor elemente denumiri mai exacte. Dar îl urmează oare și în felul în care privește elementele, ca etape ale unei ordini cronologice? Sau le înțelege mai mult ca pe niște căi paralele, în care aspectul „practic" și cel „teoretic" sunt reunite și li se acordă o importanță simultană, așa cum am văzut că se întâmplă, cel puțin în parte, la Sfântul Grigorie de Nyssa? Din concluziile la care am ajuns cu privire la concepţia Sfântului Maxim despre nepătimire şi despre relaţia dintre iubire şi virtuţi, ca şi despre locul iubirii ca întreg[37], suntem înclinaţi să alegem ultima alternativă. Însă în dezbaterile teologice pe această temă s-au dat diverse răspunsuri. Loosen priveşte elementele ca „Stufen" în sens cronologic[38], pe când Dalmais şi Sherwood subliniază faptul că *viaţa practică* şi *viaţa contemplativă* sunt totdeauna nedespărţite.[39] De fapt, un răspuns mai exact se poate afla numai dacă studiem însăşi prezentarea maximiană a fiecărui element în parte şi a relaţiei dintre ele.

---

[27] Vezi *Gnost* 2. 96; PG 90, 1172 B; *Amb* 37; PG 91, 1293 B și 1296 B; 50; 1369 C și 67; 1401 D.

[28] *Scil.* τῆς φύσεως; vezi *Amb* 32; PG 91, 1285 A.

[29] Vezi *Char* 3. 44; CSC, p. 164; *Myst* 2; PG 91, 669 C; *Amb* 10; PG 91, 1156 B și 51; 1372 B; cf. *Amb* 50, 1369 B.

[30] *Char* 2. 26; CSC, p. 102.

[31] Vezi *Thal* 25; CCSG 7, p. 161 și 55; p. 509; *Gnost* 1. 39; PG 90, 1097 C; *Myst* 4; PG 91, 672 B; *Amb* 10; PG 91, 1149 B și 1168 A și 67; 1397 C. De trei ori însă Sfântul Maxim folosește expresia evagriană θεολογία, vezi *Amb* 71; PG 91, 1413 C.

[32] Vezi *Thal* 40; CCSG 7, p. 269; *Gnost* 2. 96; PG 90, 1172 B; *Amb* 20; PG 91, 1241 C; 32; 1285 A și 50; 1369 B. Remarcați însă și expresia θεωρητικὴ μυσταγωγία pentru toate formele de contemplație, vezi *Thal* 3, CCSG 7, p. 55 și 52; p. 419.

[33] Vezi *Amb* 37; PG 91, 1293 B și 1296 B și D; 50; 1369 C și 67; 1401 D.

[34] Vezi *Amb* 20; PG 91, 1240 B.

[35] Vezi *Char* 2. 26; CSC, p. 102.

[36] Vezi *Char* 3. 44; CSC, p. 164; cf. LOOSEN, *op.cit.*, p. 8 și n. 10, unde el remarcă cele două tipuri de rugăciune curată.

2. *Vita practica, primul element al sistemului de trei etape*

La Evagrie, această etapă implică, mai întâi de toate, curăţirea de patimile care chinuie sufletul şi stabilirea echilibrului nepătimirii.[40] Începutul vieţii practice este credinţa, iar sfârşitul ei, dragostea, care este, în acelaşi timp, uşa cúnoştinţei (γνῶσις), al cărei început este „contemplarea naturală".[41] Această primă etapă se deosebeşte strict de γνῶσις, care include cele *două* etape ulterioare ale dezvoltării duhovniceşti. Motivul este acela că deosebirea celor trei etape se bazează pe o distincţie duală fundamentală între lucrarea practică şi cea teoretică. Scopul vieţii practice este curăţirea minţii de patimi, astfel încât să poată să se îndrepte spre contemplare şi spre realităţile dumnezeieşti.[42]

Acest lucru nu înseamnă că sunt implicate numai părţile pătimitoare ale sufletului. Chiar şi în viaţa practică, omul îşi foloseşte facultatea raţională. El are nevoie de discernământ raţional în lupta împotriva patimilor[43] şi este deja legat pozitiv de înseşi raţiunile (λόγοι) lucrurilor, astfel încât, în consecinţă, virtuţile sale trebuie să fie combinate cu cunoştinţă.[44] Dar, în principiu, poziţia evagriană pare clară: *vita practica* este o etapă de *pregătire*, menită să elibereze mintea pentru lucrările ei mai înalte.[45]

---

[37] Vezi cap. V: B, 3-4; pp. 299-322 de mai sus.

[38] Vezi LOOSEN, *op. cit.*, p. 7 ff.

[39] Vezi DALMAIS, „La doctrine ascétique", *Irénikon* 26 (1953), p. 24, unde se subliniază diferenţa faţă de Evagrie, şi SHERWOOD, în ACW, p. 87. În ce priveşte „etapa" θεολογία reapare o problemă asemănătoare (cf. SHERWOOD, în ACW, p. 89): Introspecţie evagriană sau „extaz" areopagit? Aici Evagrie reprezintă un aspect static, în timp ce, în primul caz, el reprezintă un aspect „dinamic". Însă în ambele cazuri se pune în pericol caracterul omului de unitate creată. Ne vom ocupa de cea de a doua problemă mai departe, atunci când vom trata unirea mistică.

[40] Vezi, de ex., *Pract., Prol.*; PG 40, 1221 BC şi *Mirror for monks* 118; GRESSMANN, p. 163.

[41] *Pract.* 1. 56; PG 40; 1233 C şi *ibid.*, *Prol.*; 1221 C.

[42] Vezi *Liber gnost.* 151; FRANKENBERG, p. 553.

[43] Vezi *Cent. gnost.* 5. 65; PO 28, p. 205.

Şi la Sfântul Maxim caracterul pregătitor al acestei etape este evidenţiat într-o anumită măsură. Ca şi la Evagrie – dar şi în tradiţia mai amplă la care aderă – *viaţa practică* este privită ca o condiţie absolut necesară pentru adevărata cunoaştere.[46] Şi pentru Sfântul Maxim ea înseamnă, în primul rând, biruirea patimilor.[47] Ea înalţă omul deasupra lor, aşa cum cunoaşterea adevărată îl înalţă deasupra tuturor creaturilor.[48] Ea implică o curăţire a patimilor care corespunde curăţirii de idei false, care se lucrează prin contemplare.[49]

Dar, la Sfântul Maxim, viaţa practică nu se limitează niciodată la lupta împotriva patimilor sau la stabilirea unui echilibru sufletesc.[50] Ea implică întotdeauna şi o dobândire a virtuţilor, care exprimă activ cele două aspecte ale poruncii iubirii, şi tocmai în această perspectivă funcţiile multiple ale vieţii practice sunt privite ca întrupare a lui Hristos.[51] Acest ultim fapt pare să elimine o evaluare exclusiv inferioară a primei etape.[52] Dar problema este mai complicată decât pare, iar relaţia Sfântului Maxim cu Evagrie nu poate fi stabilită simplu în acest moment prin această afirmaţie.

Chiar Evagrie descrie „virtuţile practice" ca „cărnuri ale lui Hristos", lucru ce dovedeşte că întrebuinţează, cel puţin în acest context, simbolismul întrupării.[53] Pe de altă parte, Sfântul Maxim prezintă uneori ideea unei întrupări în virtuți în așa fel încât să arate că ea poate include o perspectivă negativă. Căci Sfântul Maxim este convins că natura umană se curățește – la nivel pământesc, ca să spunem așa, – prin „filozofia practică", în timp ce mintea se ridică la Dumnezeu prin înțelegerea contemplativă.[54] În *Gnost* ajunge în mod necesar la concluzia că cel ce trăiește în viața practică primește cu siguranță o întrupare a Logosului în virtuțile sale, dar că în această întrupare, Logosul este, ca să spunem așa, ținut în trup, în vreme ce „gnosticul", prin contemplarea lucrurilor dumnezeiești, Îl lasă să Se întoarcă la Tatăl.[55] Luat separat de restul gândirii maximiene, acest punct de vedere ar fi considerat întru totul evagrian, indicând mai degrabă o evaluare negativă a vieții practice în sine[56] – mai ales pentru că aduce un avertisment explicit de a nu prelungi prea mult viața practică, și de a nu o transforma în felul acesta în legalism.[57] Însă toate aceste afirmații trebuie înțelese într-un context mai larg al gândirii maximiene.

---

[44] Vezi *Liber gnost.* 104; FRANKENBERG, p. 547 şi 132; p. 551.

[45] Într-un pasaj izolat, cunoscut doar în latină, Evagrie spune că făptuirea şi contemplaţia, virtutea şi cunoştinţa trebuie să fie păstrate împreună, vezi PG 40, 1278 A. Dar autenticitatea acestui text poate fi pusă la îndoială; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 338 f., n. 2.

[46] Vezi, de ex., *Gnost* 1. 20; PG 90, 1092 A; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 574, care compară acest text cu afirmaţia Sfântului Grigorie de Nazianz că πρᾶχις este o scară către θεωρία, vezi *Or.* 4, 113; PG 35, 649 B-652 A şi *Or.* 20, 12; 1080 B. Sfântul Grigorie consideră că *viaţa practică* este o stare inferioară contemplaţiei, dar, în acelaşi timp, consideră că ele se întrepătrund adânc. Similaritatea dintre Sfântul Grigorie şi Sfântul Maxim în această privinţă este evidenţiată de PLAGNIEUX, în *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*, p. 362.

[47] *Thal*; CCSG 7, p. 403.

[48] *Ibid.*; p. 407.

[49] *Thal* 52; CCSG 7, p. 419; cf. 53; p. 435.

[50] Vezi cap. V: B, 3; pp. 335-340 de mai sus.

[51] Vezi cap. V: B, 4-5; pp. 340-364 de mai sus.

[52] Vezi însă LOOSEN, *Logos und Pneuma*, p. 33, unde se pune accent clar pe diferenţa calitativă dintre prima şi cea de a doua etapă.

[53] Vezi pp. 358 şi 368 de mai sus.

Această orientare mai largă poate începe foarte bine de la convingerea Sfântului Maxim – pe care, desigur, o întâlnim într-o anumită măsură, și la Evagrie – că viața practică include o întrebuințare bună a facultății raționale. La Sfântul Maxim, această convingere nu este limitată, în felul în care pare să fie la Evagrie. Chiar termenul „*filozofia* practică" indică acest fapt; în capitolul precedent am dat deja câteva exemple pentru a demonstra că virtuțile reprezintă, la Sfântul Maxim, o întrebuințare bună a tuturor celor *trei* facultăți ale sufletului uman.[58] De fapt, Sfântul Maxim dovedește în mai multe rânduri că el consideră viața virtuoasă a creștinului o manifestare nu numai a biruinței sale asupra patimilor și a păcii care domnește în partea pătimitoare a sufletului său, ci și a naturii lui *raționale* ca atare. Lucrările sufletului „practic" se leagă de funcția elementului rațional (λόγος), pe când lucrarea „contemplativă" funcționează prin minte (νοῦς). Cea dintâi duce la chibzuință (φρόνησις), cea din urmă la înțelepciune (σοφία). Domeniul rațiunii practice este mai larg, după Sfântul Maxim, incluzând nu numai rațiunea însăși, ci și chibzuința, „practica", virtutea și credința, pe când domeniul inteligenței contemplative cuprinde mintea, înțelepciunea, contemplația, cunoașterea și cunoștința nestricăcioasă. Sfârşitul celei dintâi este *bunătatea*, iar al celei din urmă, *adevărul*, şi amândouă Îl revelează pe Dumnezeu.[59] Astfel, *viaţa practică* şi *viaţa contemplativă* se întrepătrund adânc şi nu pot fi separate una de alta, pentru că amândouă revelează, în cele din urmă, însuşiri dumnezeieşti şi amândouă se leagă de faptul că omul este fiinţă raţională.

---

[54] Vezi, de ex., *Thal* 3; CCSG 7, p. 55.

[55] Vezi *Gnost* 2. 47; PG 90, 1145 B și 2. 94; 1169 B.

[56] Vezi VON BALTHASAR, KL^2, p. 553 f., care spune că aici concepția Sfântului Maxim seamănă cu poziția evagriană „auf bedenkliche Weise", dar subliniază că acest lucru trebuie înțeles considerând întregul context al gândirii Sfântului Maxim.

[57] *Gnost* 2. 41-42; PG 90, 1144 BC.

[58] Vezi cap. V: B, 4; pp. 347-349 de mai sus.

Πράξις şi θεωρία – separate şi totuşi unite printr-un singur scop comun al vieţii umane

Ideea unei legături adânci şi cuprinzătoare între funcţia „practică" şi cea „teoretică" a vieţii creştine predomină de fapt în scrierile Sfântului Maxim. Şi este legată de întregul proces al desăvârşirii creştine, tocmai pentru că se bazează atât pe concepţia despre om ca unitate creată, cât şi pe convingerea că există o corespondenţă între virtuţile naturale ale omului şi însuşirile lui Dumnezeu. Sfântul Maxim afirmă o „sizigie" (adică sinteză fără schimbare sau alterare) a minţii şi a raţiunii şi, în consecinţă, a înţelepciunii şi a chibzuinţei, a contemplării şi a „practicii", a cunoaşterii şi a virtuţii, a cunoştinţei nestricăcioase şi a credinţei, legându-le pe toate de acea pereche de însuşiri dumnezeieşti care sunt Adevărul şi Bunătatea.[60] Iar paralelismul între adevărul şi bunătatea din om este legat nu numai de lucrările întrepătrunse ale vieţii practice şi ale vieţii contemplative, ci şi de om ca fiinţă creată după *chipul* şi *asemănarea* lui Dumnezeu, întrucât chipul lui Dumnezeu din om este legat de minte şi adesea de Dumnezeu ca Adevăr, iar asemănarea lui Dumnezeu din om, pe care o dezvoltă în libera acceptare a voii lui Dumnezeu, este legată de libertatea naturii sale raţionale şi de Dumnezeu ca Bunătate.[61]

Aşadar, problema lui „superior" şi a lui „inferior" se dovedeşte a fi irelevantă aici până la urmă. Din nou, principiul diferenţierii lucrează bine împreună cu principiul unităţii. *Viaţa practică* şi *viaţa contemplativă* sunt, într-adevăr, diferite şi totuşi, unite adânc şi indisolubil. Şi acest lucru duce la o preţuire foarte mare a celei dintâi şi exclude ideea că ar fi doar o etapă pregătitoare. Nicăieri la Sfântul Maxim nu apare aşa de bine ilustrat acest principiu ca în tâlcuirea pe care o dă textului de la Lc. 22: 8-12, în *Thal 3*,

---

[59] Vezi *Myst* 5; PG 91, 673 C.

[60] *Ibid.*; 676 A.

[61] Vezi *ThPol* 1; PG 91, 12 A; cf. SHERWOOD, în ACW, p. 98. Vezi însă şi cap. III, A, 4, „Notă adiţională", p. 129 ff. de mai sus, unde am remarcat o serie de variaţii pe o temă similară: reflecţiile umane ale Sfintei Treimi.

Textul descrie cum Iisus i-a trimis pe Petru şi pe Ioan să pregătească Cina cea de Taină, spunându-le că vor întâlni un om cu un ulcior cu apă, pe care trebuie să îl urmeze în casa în care va intra, unde vor trebui să îl roage pe stăpânul casei să le arate o odaie pentru a pregăti cina. Sfântul Maxim interpretează acest text în felul lui caracteristic. El spune că Petru simbolizează viaţa practică (*vita practica*), iar Ioan, contemplaţia.[62] Omul care cară apă este simbol al celor ce poartă darul lui Dumnezeu, prin „filozofia practică" pe umerii virtuţilor lor.[63] Casa este deprinderea (*habitus*) întru adevărata cucernicie (εὐσέβεια) spre care vine „mintea practică" cultivând virtutea. Stăpânul este mintea „contemplativă", care, lărgită prin deprinderea întru virtute, este iluminată de lumina divină a cunoştinţei mistice.[64] În sfârşit, mielul pascal adus în casă, care trebuie să-i hrănească pe cei ce s-au adunat în ea, este Însuşi Logosul.[65]

Aici putem observa clar că cele două funcţii se împletesc, deşi cea contemplativă este mai înaltă, deoarece se află în legătură cu lumina divină a cunoştinţei mistice, în timp ce, mintea practică poartă în sine virtuţile, care sunt în mod natural în firea omului. Mai departe ni se spune că mintea – descrisă aici ca subiect spiritual al omului – este activă în *ambele* cazuri şi se afirmă clar că este iluminată numai în măsura în care posedă virtutea ei naturală. Faptul că virtuţile sunt înţelese ca naturale nu exclude accentul pe rolul harului divin în susţinerea lor. În cele din urmă, prezenţa Logosului – spre a fi consumat – este dăruită doar într-o casă care a fost în acest fel pregătită prin amândouă (prin viaţa practică şi viaţa contemplativă). Sfântul Maxim încheie spunând că cel care cară urciorul şi stăpânul casei sunt persoane diferite şi, în acelaşi timp, sunt una şi aceeaşi persoană. Ei sunt diferiţi ca πρακτικός şi γνωστικός, dar având în vedere natura lor comună, sunt una.[66] Astfel, atât funcţia vieţii practice, cât şi cea a vieţii contemplative sunt înrădăcinate în natura umană şi sunt încununate prin prezenţa Logosului.

Acest element dual se poate observa şi într-o serie de alte texte, care au în comun accentul pus pe relaţia reciprocă dintre nevoinţa practică şi contemplaţie, dintre virtute şi cunoştinţă. Dalmais a adus în centrul atenţiei trei pasaje de acest fel.[67] În primul dintre acestea, Sfântul Maxim arată că cel ce caută pe Domnul prin contemplație, Îl caută „în frica de Dumnezeu”, cu alte cuvinte Îl caută prin împlinirea poruncilor. Altminteri nu Îl va găsi.[68] Și în cel de al treilea text spune că πρᾶξις și contemplarea trebuie să se împletească întotdeauna.[69] În cel de al doilea pasaj însă, Sfântul Maxim dă o formulare explicită interrelației dintre cele două funcții. Acolo spune că în adevărata viață creștină, *viața practică* trebuie să devină o *cunoștință întrupată în lucrare*, iar contemplația, o *lucrare mistagogică* și în acest fel, virtutea trebuie să devină revelația lui γνῶσις, iar γνῶσις să fie puterea care întreține virtutea.[70] După părerea Sfântului Maxim, aspectele cunoașterii și ale acțiunilor virtuoase sunt strâns îmbinate în viața creștinului.[71] Legătura lor demonstrează nu numai că amândouă sunt importante, ci și că nu pot fi despărțite una de cealaltă, și că nu se pot substitui reciproc. De asemenea, că ele se sprijină una pe alta în împlinirea rolului fiecăreia, și astfel fiecare conduce la desăvârșirea celeilalte, deși – la fel ca și în tradiția alexandrină – se presupune că această desăvârșire izvorăște din credința aplicată în *viața practică* și că se continuă prin contemplare, care este legată de înțelepciunea lui Dumnezeu, și care ne conduce către unirea – dincolo de orice cunoștință și strădanie omenească – cu El.

---

[62] *Thal* 3; CCSG 7, p. 55.Cf. BLOWERS, *op. cit.*, p. 134 f. şi 174, n. 173.

[63] *Loc. cit.*

[64] *Ibid.*; p. 57.

[65] *Ibid.*; p. 59.

[66] *Ibid.*; p. 57.

[67] Cf. DALMAIS, *art. cit.*, p. 24 f.

În deplin acord cu această concepție, Sfântul Maxim subliniază interdependența dintre *viața practică* și contemplație, dintre virtute și cunoștință, atât în privința efectelor vătămătoare, cât și a celor benefice. Asalturile puterilor rele sunt îndreptate către amândouă[72], iar când mintea este întinată de ceva, acest lucru afectează atât activitatea practică, cât și contemplația.[73] Biruința și înțelepciunea, virtutea și cunoașterea, bunătatea și adevărul se află în același raport de interdependență ca și viața practică și contemplația.[74] Este adevărat că, în *Gnost* (*Capete gnostice)* în special, Sfântul Maxim stabilește o diferență între ele într-un fel foarte apropiat de cel al lui Evagrie. Am întâlnit deja texte care pun în evidență această afirmație, și putem adăuga aici încă unul, în spirit evagrian: omul *făptuitor* îl preamărește pe Dumnezeu prin virtuțile sale, dar cel care a ajuns la nepătimire și trăiește în contemplație este el însuși preamărit de harul dumnezeiesc.[75] Dar această idée diferențiatoare – care își are rădăcina la Filon și a fost dezvoltată de Origen, mai înainte de a fi preluată de Evagrie[76] – nu exclude relația intimă dintre cele două funcții, pe care Sfântul Maxim o afirmă în alte părți, deoarece Sfântul Maxim vorbește despre o *slăvire reciprocă* a lui Dumnezeu și a omului, și astfel, în felul său specific, modifică tradiția pe care a primit-o de la Origen și de la Evagrie.[77]

---

[68] *Thal* 48; CCSG 7, p. 339.

[69] *Amb* 10; PG 91, 1108 AB.

[70] *Thal* 63; CCSG 22, p. 171.

[71] Cf. *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 23.

[72] *Thal* 50; CCSG 7, p. 387.

[73] Vezi *Thal* 52; CCSG 7, p. 423 ff.

[74] Vezi *Thal* 54; CCSG 7, p. 447.

Interrelația dintre cele două aspecte prezintă o importanță deosebită pentru Sfântul Maxim, deoarece, după părerea sa, harul lui Dumnezeu este necesar chiar pentru „contemplația naturală"[78] – și, cel mai important, pentru o viață virtuoasă.[79] În viziunea sa asupra desăvârșirii creștine în întregul ei, aspectul „sinergic" predomină în raport cu interesul evagrian pentru categorii distincte și pentru diferențiere. Prin urmare, Sfântul Maxim numește relația dintre virtute și cunoștință „identitate" (ταυτότης) – termen ce înfățișează o unitate intimă, fără alterarea părților, o unitate „sintetică".[80]

Oricât de puternice ar fi expresiile Sfântului Maxim cu privire la diferențierea dintre etapele vieții practice și ale vieții contemplative într-o scriere de tipul *Gnost.*, ele nu fac decât să confirme faptul că principiul general maximian al diferențierii și al unității, ca aspecte interdependente, se aplică și relației dintre diferitele „etape" ale vieții creștine. Acest lucru oferă vieții practice un rol mult mai important în gândirea Sfântului Maxim decât a avut vreodată la Evagrie. Ca prim element al unui sistem alcătuit din trei părți, ea este hotărâtoare pentru celelalte.

3. *Al doilea element – contemplarea naturii lucrurilor*

Capacitatea omului pentru contemplație joacă un rol important în întreaga teologie creștină timpurie, deși pericolele și dificultățile anumitor forme de contemplație nu sunt trecute cu vederea. Importanța atribuită contemplației (θεωρία) este, în esență, de inspirație platonică. Platon concepea lumea ideilor ca fiind obiectul contemplației, iar mintea (νοῦς), organul omenesc al acesteia.[81] Legată doar de ce este inteligibil, contemplația însemna pentru el unirea dintre suflet și idee[82], oferind explicația ultimă a lumii[83] și o vedere a Ființei.[84] În platonismul ulterior, această înțelegere a fost transformată într-un concept mai puțin intelectual, cu un accent mai puternic pe curățire ca pregătire necesară și pe caracterul ei specific de „vedere" supremă.[85] Ambele viziuni par să fie reprezentate la Filon și la o serie de scriitori creștini. Al doilea element în sistemul întreit al desăvârșirii creștine, de care ne ocupăm aici, privește totuși partea inferioară a contemplației, cu alte cuvinte, acel fel de contemplație care este raportat la lumea creată, contemplată în rațiunile (λόγοι) ei. Aceasta este în mod obișnuit numită „contemplația naturală" (θεωρία φυσική).[86]

---

[75] Vezi *Gnost* 2. 72; PG 90, 1157 A; vezi aceeași idee de γνῶσις nepătimașă, ca răsplată a nevoințelor unei vieți virtuoase, în 1. 17; 1089 AB.

[76] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 517.

[77] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 569.

[78] Cf., *op. cit.*, p. 517.

[79] Vezi LOOSEN, *op. cit.*, p. 22 cu n. 20.

[80] Vezi VON BALTHASAR, KL^2, p. 231 și cap. I: A; p. 36 de mai sus.

Ideea contemplației naturale, adică a contemplației (inferioare) a însăși naturii lucrurilor, prin rațiunile (λόγοι) lor, poate fi trasată în timp la scriitorii creștini până la Sfântul Clement al Alexandriei, care folosește expresia θεωρία φυσική.[87] A fost dezvoltată apoi de Origen, care folosește termenii φυσική, θεωρία τῶν νοητῶν și κατανόησις τῶν νοητῶν ca echivalenți[88], și încă și mai mult de Sfântul Grigorie de Nyssa, pentru care realitatea descrisă de scriitorii de mai târziu, ca Evagrie și Sfântul Maxim, prin termenul θεωρία φυσική, este un element foarte important în viața creștină, deși el însuși nu folosește expresia ca atare.[89]

---

[81] Vezi ARNOU, *art.* „La Contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain", DSp 2, col. 1721.

[82] Cf. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, pp. 85 și 89 ff.

[83] Cf. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 93 ff.

[84] *Ibid.*, p. 88.

[85] Acest tip de înțelegere a fost dezvoltat mai mult de Plotin, cf. ARNOU, *art.cit.*, coll. 1728-31.

[86] Mai trebuie observat aici că Evagrie face o distincție clară nu numai între *viața practică* pe de o parte și *toate* formele de contemplație, pe de alta, ci și între o formă superioară și una inferioară de contemplație, prima fiind contemplarea Sfintei Treimi, iar cea de a doua (care este diferențiată și mai mult) se identifică cu θεωρία φυσική; vezi *Cent. gnost.* 3. 41; PO 28, p. 115 și *Ep* 58; FRANKENBERG, p. 607; cf. *Cent. gnost.* 2. 16; PO 28, p. 67.

[87] Vezi *Strom.* 1. 1; GCS Clem. 2, p. 11, 16 f. și 2. 2; p. 115, 13; cf. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker*, pp. 316-320. – Miss Hilda GRAFF din Oxford mi-a oferit cu amabilitate referințe valoroase în legătură cu conceptul de θεωρία, din însemnările ei pentru Oxford Patristic Greek Lexicon. Vezi acum F. L. CROSS, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 648 f.

[88] Vezi *Comm. in Cant. Cant., Prol.*; GCS Orig. 8, p. 75, 8; *Contr. Cels.* 3. 56; 1, p. 251, 14 și *Comm. in Io.* 10, 40; 4, p. 218, 8. Vezi termenul mai general γνῶσις τῶν ὄντων, *Comm. in Matth.* 12, 15; 10, p. 104, 29 f. Despre expresia ἡ τῶν ὄντων θεωρία, cf. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (BHTh 7), Tübingen 1931, p. 93.

Sfântul Grigorie vorbește în general despre o θεωρία τῶν ὄντων, adică o contemplare a lumii de sus[90], și despre o θεωρία τῶν νοητῶν, adică o contemplare a lumii inteligibile în sens platonic, atunci când omul, prin purificare, acceptă „noaptea simțurilor" (a se vedea în *Viața lui Moise*).[91] Începând de la natura din jurul nostru și sfârșind prin cunoștința mai înaltă a lucrurilor dumnezeiești, Sfântul Duh rămâne întotdeauna elementul fundamental.[92] Această contemplație, precum și cunoștința către care conduce sunt „naturale" întrucât ele privesc natura reală a lucrurilor și în același timp sunt o parte a θεολογία-ei, deoarece natura indică scopul divin privitor la ele.[93] Contemplația conduce chiar către o cunoaștere a lui Dumnezeu Însuși, deși este inferioară experierii mistice din a treia etapă.[94] De asemenea, în cadrul acestui context trebuie înțeleasă concepția lui Evagrie cu privire la contemplație în general și la „contemplația naturală" în special.[95]

Conceptul de contemplație la Evagrie

Evagrie distinge nu numai între un mod inferior de contemplație și unul superior (ultimul, contemplația Sfintei Treimi); în cadrul primului, diferențiază patru trepte sau forme ale ei. Împreună, formează binecunoscutul concept evagrian al *celor cinci* θεωρίαι sau cinci tipuri de cunoaştere. Totuşi, două dintre aceste moduri de contemplaţie se referă la istoria lumii (legate direct de mitul origenist al creaţiei şi al căderii), adică acelea care se referă la providenţa şi la judecata dumnezeiască[96], şi doar două dintre ele pot fi numite „contemplaţie naturală", în sens strict. Acestea două se disting prin faptul că una este legată de fiinţele corporale şi văzute, iar cealaltă, de fiinţele nevăzute şi nemateriale[97], presupunându-se că gnosticul urcă de la treptele inferioare la cele superioare.

---

[89] Cf. VÖLKER, *Gregor von Nyssa*, p. 147.

[90] Cf. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 149.

[91] Vezi, de ex., *De vit. Moys.* 2. 154-157; DANIÉLOU, p. 78 f. Cf. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 135.

[92] Cf. VÖLKER, *Gregor von Nyssa*, p. 175 ff.

[93] Cf. DANIÉLOU, *op. cit.*, pp. 136 și 149.

[94] Θεωρία din cea de a doua etapă contrastează cu simțurile și cu lumea naturii divine însăși, vezi *In Cant. cant., hom.* 6; JAEGER, 6, p. 177 f.; ARNOU, *art. cit.*, col. 1773 f.

[95] Trebuie să observăm aici că o concepție similară cu cea a Sfântului Grigorie de Nyssa se mai întâlnește și la Părinții capadocieni, deși într-o formă mai restrânsă. Astfel, Sfântul Grigorie de Nazianz face deosebire între *viața practică*, ce include purificarea, și o θεωρία, care duce în final la θεολογία (vezi, de ex., *Or.* 39, 8; PG 36, 344 A și *Carm.* 1. 2, 33; PG 37, 928; cf. PLAGNIEUX, *op. cit.*, pp. 108 ff. și 289), și Sfântul Vasile cel Mare, de asemenea, ia în considerare o formă contemplativă exercitată pe baza unei vieți active de purificare (cf. Ps.-Basil [1], *Const. Asc.* 2, 2; PG 31, 1341 A și 1, 1; 1328 B), deși forma de contemplare pe care o descrie pe temei scripturistic în comentariul său cu privire la actul divin al creației privește mai mult bogăția și varietatea lumii văzute spre slava lui Dumnezeu-Creatorul, și este o uimire în fața frumuseții ei (cf. TH. ŠPIDLÍK, *Sophiologie de Saint Basile*, p. 225 ff.).

Astfel, Evagrie arată că există o scară a contemplaţiilor şi că mintea trebuie să avanseze de la cele inferioare la cele superioare. Ea însăşi se purifică din ce în ce mai mult şi, în final, lasă în urmă toate legăturile ei trupeşti şi senzoriale, nu numai în imaginaţiile ei, dar şi în concepte şi idei. Oamenii şi toate fiinţele raţionale trebuie, într-adevăr, să se hrănească din contemplaţia lumii sensibile[98], dar mintea trebuie să-şi continue urcuşul prin diferitele forme de contemplaţie.

Etapa θεωρία ocupă, în general, poziţia de mijloc între *viaţa practică* şi θεολογία, dar cuprinde în sine o considerabilă dezvoltare eşalonată, de la cele inferioare la cele superioare. Cunoştinţa materială poate deveni imaterială, conform lui Evagrie.[99] Prin urmare, mintea trebuie să înainteze de la contemplarea lucrurilor *corporale* sau sensibile, în care este încă ajutată de trup şi care este variată, la contemplarea fiinţelor *imateriale,* care are un caracter material, însă necesită o minte golită – pentru a ajunge în final la *cunoştinţa Sfintei Treimi*, care nu numai că necesită o minte golită, dar este şi nematerială.[100] Numai această formă înaltă de cunoaştere este cu adevărat nediferenţiată. Deşi contemplarea fiinţelor inteligibile este superioară celei a naturii corporale[101], amândouă petrecându-se în etapa a doua a dezvoltării duhovniceşti, chiar şi cea dintâi dintre ele este inferioară cunoştinţei supreme din etapa a treia, întrucât amândouă sunt încă variate.[102] De fapt, toate formele de contemplare umană sunt diferenţiate, deşi lucrurile supranaturale nu sunt diferenţiate aşa cum este contemplarea lor.[103]

---

[96] Cf. cap. II, 3; pp. 82-89 de mai sus.

[97] Vezi, de ex., *Cent. gnost.* 1. 27; PO 28, p. 29; *Mirror for Monks* 135-136; GRESSMANN, p. 165 şi *Ep* 7; FRANKENBERG, p. 571; cf. *Cent. gnost.* 1. 75; PO 28, p. 53 şi *Mirror for Monks* 110; GRESSMANN, p. 162. Vezi însă şi *Cent. gnost.* 1. 70; BNJ 5 (1926/1927), p. 413, unde Evagrie semnalează o distincţie întreită între contemplaţia lucrurilor inteligibile, a fiinţelor necorporale şi a eonilor. – Ideea celor cinci θεωρίαι se întâlneşte chiar şi în *Sel. in Psalm.*, atribuită lui Origen, şi din acest motiv considerată de Bousset o expresie a influenţei origeniste asupra lui Evagrie (BOUSSET, *Apophthegmata*, p. 311 f.; vezi şi VILLER, RAM 11, 1930, p. 244, n. 130), dar VON BALTHASAR, în ZkTh 63 (1939), a dovedit că aceste ultime pasaje aparţin lui Evagrie însuşi.

[98] Vezi *Cent. gnost.* 2. 88; PO 28, p. 95.

[99] *Cent. gnost.* 2. 63; PO 28, p. 85.

[100] Vezi *Cent.gnost.* 3. 19 şi 21; PO 28, p. 105.

Acest urcuş înseamnă pentru Evagrie – care îl priveşte prin prisma înţelegerii sale origeniste a creaţiei şi a căderii – o întoarcere a minţii la starea ei primordială. Prin urmare, cunoaşterea supremă a Sfintei Treimi nu este numită cea finală sau cea desăvârşită, ci *prima* formă de cunoaştere, în timp ce „contemplarea naturală" este *cea de a doua* formă – sau *cea de a treia*, în măsura în care priveşte fiinţele corporale.[104] Astfel, gnosticul trece de la „a doua contemplare", la „cea dintâi contemplare", pentru a ajunge la cunoaşterea dumnezeirii.[105] În consecinţă, ordinea diferitelor etape ale dezvoltării duhovniceşti în viaţa unui creştin este definită clar ca reversul ordinii căderii şi degradării omului.[106] Eliberată de toate impulsurile senzoriale, mintea revine treptat la starea ei originară. Pentru acest motiv, devine evident faptul că se petrece treptat *o asimilare reală a minţii.*

Contemplarea fiinţelor corporale şi necorporale este, în interpretarea lui Evagrie, „Cartea lui Dumnezeu", în care mintea este înscrisă prin cunoaşterea ei.[107] Nu trebuie neapărat să interpretăm această afirmaţie prin prisma mitului origenist, dar atunci când este luată împreună cu alte afirmaţii similare, pare să sugereze că, până la urmă, în esenţa lui, conceptul evagrian al contemplării cu greu ar putea fi desprins din contextul gândirii origeniste – şi în acest sens a avut o influenţă largă.[108] Mintea, care este după chipul dumnezeiesc, prin procesul de contemplare se reîntoarce acasă, la obârşia şi funcţia ei primordială, şi prin aceasta se completează mişcarea circulară de la cădere şi de la a doua creaţie la cunoaşterea unităţii divine, prin purificare.[109]

---

[101] Vezi, de ex., *Cent. gnost.*1. 74; PO 28, p. 53.

[102] *De orat.* 57; PG 79, 1180 A.

[103] Vezi *Cap. cognosc.* în *Par. Gr.* 913; Mus 44 (1931), p. 375 f., nr. 18.

[104] Vezi *Cent. gnost.* 1. 27; PO 28, p. 29; 1. 74; p. 53 şi 3. 19 şi 21; p. 105; cf. LEMAÎTRE, „Contemplation. Theoria physikè", DSp 2, col. 1824 f.

[105] Vezi *Cent. gnost.* 3. 61; PO 28, p. 123.

[106] Vezi, de ex., *Cent. gnost.* 2. 4; PO 28, p. 63. Remarcaţi în acest context şi afirmaţia lui Evagrie că trupurile subţiri sunt *înaintea* trupurilor grosiere (*Cent. gnost.* 2. 72; PO 28, p. 89).

[107] *Sel. in Ps.* 138. 16; PG 12, 1661 C.

[108] Cuvântul *tēōriā*, care este folosit frecvent în literatura mistică siriacă drept termen ce indică vederea mistică, pare astfel să fi fost împrumutat de la Evagrie, după cum ni se reaminteşte în G. WIDENGREN, Researches in Syrian mysticism. Mystical experiences and spiritual exercises, *Numen* 8 (1961), p. 172 ff., unde autorul oferă mai multe exemple ale ideii origeniste a unei asimilări complete a minţii în obiectul ei (vezi p. 191 ff.), de la scriitorii siriaci dintr-o perioadă ulterioară.

Sfântul Maxim şi înţelegerea evagriană a contemplării

Înţelegerea celei de a doua etape a dezvoltării duhovniceşti după Sfântul Maxim este influenţată, cu siguranţă, atât în domeniul terminologiei, cât şi în privinţa definiţiilor şi a descrierilor ca atare, de prezentarea evagriană a capacităţilor contemplative ale omului. Dar cât de adâncă este această influenţă? Având în vedere că la Evagrie conceptul contemplării se leagă strâns de premisa lui origenistă, ar trebui să ne aşteptăm ca această influenţă să fie limitată; dacă nu cumva acceptăm că există aici un punct unde Sfântul Maxim a trecut printr-o criză origenistă de tipul celei sugerate cândva de von Balthasar.[110]

Punctele de asemănare dintre Evagrie şi Sfântul Maxim sunt evidente. Viller evidenţia expresiile şi modurile de gândire identice pe care noi le-am remarcat în acest domeniu şi sublinia în mod special faptul că Sfântul Maxim folosea conceptul evagrian al *celor cinci contemplaţii* (deşi el considera că acest concept îşi avea originea la Origen).[111]

Este, într-adevăr, frapantă această dependenţă, cu atât mai mult cu cât noi ştim că acest concept este de origine evagriană. În *Char* este subînţeles în câteva locuri, iar la 1. 78 este afirmat explicit. O comparaţie a acelui text cu cel din *Cent. gnost.* 1. 27 al lui Evagrie nu mai lasă nici o îndoială în privinţa dependenţei unuia de celălalt.[112] Până aici ne-am ocupat de poziţia lui

---

[109] Cf. LEMAÎTRE, *art. cit.*, col. 1824 f.

[110] Vezi Introducerea noastră de mai sus, p. 23-24. – Mai trebuie notat în acest context că în ceea ce priveşte θεωρία φυσική, Sfântul Maxim suferă mai puţin decât de obicei o influenţă compensatoare din partea Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, deoarece termenul θεωρία din scrierile Sfântului Areopagit indică de obicei fie sacramente şi rituri, fie simbolism biblic, dar nu se referă la „contemplaţia naturală" în sens evagrian. Concepţia sa generală despre obiectele θεωρία-ei ca simboluri (vezi mai jos) este însă de inspiraţie pseudo-dionisiană. Despre folosirea termenului θεωρία la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, vezi J. LEMAÎTRE – R. ROQUES – M. VILLER, „Contemplation chez les Grecs, 1. Étude de vocabulaire", DSp 2, col. 1785.

[111] VILLER, „Aux sources de la spiritualité de Saint Maxime", RAM 11 (1930), p. 243 ff.

[112] Vezi *Char* 1. 78; CSC, p. 80 şi Evagrie, *Cent. gnost.* 1. 27; PO 28, p. 29; cf. VILLER, *art. cit.*, p. 244.

Viller, care nu observă nici o diferență între cei doi scriitori. Dar, trebuie să mergem dincolo de acest aspect și o putem face analizând chiar acest text în care dependența poate fi cel mai puțin contestată, pentru că sunt totuși destule diferențe chiar și aici.

Comparând atent textele de la *Char* 1. 78 și *Cent. gnost* 1. 27 al lui Evagrie, remarcăm faptul că există cel puțin trei diferențe care prezintă un interes deosebit în contextul nostru. Mai întâi, Evagrie vorbește de cinci „cunoașteri", în timp ce Sfântul Maxim, de cinci δόγματα. Această schimbare poate însemna o detașare de ideea contemplării umane ca aparținând exclusiv domeniului relațiilor ontologice. În al doilea rând Sfântul Maxim inversează ordinea contemplațiilor numite de Evagrie a doua și a treia. Evagrie menționează ființele necorporale înaintea celor corporale – în acord cu concepția sa ce admite o cădere preexistentă –, în timp ce Sfântul Maxim vorbește de „ființele văzute și nevăzute". Pare cel puțin probabil faptul că Sfântul Maxim a operat această schimbare a ordinii deoarece intenționa să evite asocierea evagriană cu mitul origenist. În al treilea rând, o schimbare similară a ordinii se întâlnește și în relație cu a patra și a cincea contemplație din sistemul evagrian, adică între cele privitoare la judecată și la providență. În acest caz, știm că ordinea evagriană se raportează direct la înțelegerea origenistă a judecății ca a doua creație, și a providenței, ca reconstituire a unei unități spirituale primordiale; aceasta este o concepție clar respinsă de Sfântul Maxim în alte texte.[113] Toate aceste diferențe indică faptul că ideile preluate de la Evagrie au fost considerabil modificate – exact în acele puncte unde afirmarea de către Evagrie a celor cinci contemplații se distinge cel mai puțin de origenismul lui. Numai acolo unde legătura cu origenismul nu este foarte pronunțată Sfântul Maxim păstrează învățătura evagriană.

Acest lucru este adevărat în special în privința „contemplației naturale" în sens restrâns. Aici Sfântul Maxim preferă să opereze cu triade.[114] În acest fel, Sfântul Maxim menționează uneori doar un tip de contemplare, cel al ființelor create, iar pentru a forma o triadă, o combină cu purificarea, ca pregătire pentru ea, și cu cunoașterea Sfintei Treimi, ca finalitate a ei.[115] Altfel, lasă deoparte aspectele judecății și ale providenței – care pentru el prezintă probleme speciale – și formează o triadă ce include două tipuri de „contemplații naturale" și anume contemplarea creației văzute și cunoașterea creației nevăzute, la care adaugă cea mai înaltă formă de cunoaștere, aceea a Sfintei Treimi.[116] În ambele cazuri, elementele dezvoltării duhovnicești sunt prezentate explicit ca etape succesive.

---

[113] Cf. cap. II, 3.

[114] Mai vezi însă și o schemă a celor cinci contemplații naturale, diferite de conceptul evagrian, deși în legătură cu acesta, în *Amb* 10; PG 91, 1133 A-1137 C (cf. unei referiri la el în *Amb* 67; PG 91, 1397 C): a substanței, mișcării, diferenței, amestecării și poziției. Cu privire la interpretarea acestui text și la combaterea origenismului evagrian pe care îl conține, vezi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 36 f. și 144 ff.

[115] Vezi, de ex., *Char* 1. 86; CSC, p. 82; cf. Evagrie, *Cent. gnost.* 1. 74; PO 28, p. 53.

Totuși, acest lucru nu înseamnă că toți creștinii trebuie să treacă prin aceleași etape. După părerea Sfântului Maxim, există o îndumnezeire care se petrece prin iubire doar pe temelia vieții practice.[117] *Ep* 2 – care, fiindcă a fost scrisă pentru un mirean, nu tratează „contemplarea naturală", dar conține multe afirmații referitoare la îndumnezeire și la unirea cu Dumnezeu – împreună cu *Liber asceticus* ilustrează clar această poziție. Doar acea contemplație care este rugăciune curată este necesară și pentru „gnostic", și pentru πρακτικός.[118] Însă „rugăciunea curată" este unul din termenii prin care Sfântul Maxim definește al treilea element din sistemul triplu al dezvoltării duhovnicești.[119] În felul acesta, se pare că există o cale formată din *două etape* pentru omul din lume și una din *trei etape*, pentru monahii contemplativi, căci cel dintâi, la fel ca și unii călugări necontemplativi, poate ajunge la rugăciunea curată și la unirea cu Dumnezeu fără contemplație, în vreme ce „gnosticul" nu poate înlătura viața practică, întrucât aceasta este o pregătire necesară pentru contemplația sa.

Diferențierea între cele două căi spre desăvârșire menționate mai sus devine posibilă datorită a doi factori: pe de o parte, accentul pe care Sfântul Maxim îl pune pe rolul îndeplinit de funcțiile raționale în cadrul vieții practice și convingerea sa că păzirea poruncilor implică o comunicare cu Logosul prin rațiunile (λόγοι) acestor porunci și o întrupare a Logosului în virtuți, iar pe de altă parte, distincția sa clară între contemplație în general și etapa θεολογία-ei.[120] În privința acestor aspecte, Sfântul Maxim este totuși destul de departe de Evagrie. Evagrie nu ar accepta o unire cu Dumnezeu fără contemplația naturală, deoarece el pune un accent puternic pe momentul acesta al contemplației, pentru care *vita practica* este doar pregătirea, iar unirea cu Dumnezeu, consecința ei naturală. Prin urmare, Sfântul Maxim nu este de acord cu Evagrie în privința evaluării vieții practice în raport cu viața de contemplație, dar, cu toate acestea, se armonizează cu Evagrie atunci când descrie „contemplarea naturală", în măsura în care ultima este înțeleasă ca experiență limitată.

---

[116] Vezi *Char* 1. 94; CSC, p. 86; cf. 1. 97; *loc. cit.*

[117] Vezi cap. V: B, 5; pp. 358-362 de mai sus.

[118] Mai vezi și SHERWOOD, în ACW, p. 87 f., care accentuează acest lucru foarte puternic.

[119] Cf. LOOSEN, *Logos und Pneuma*, p. 8.

[120] Despre această ultimă distincție, vezi mai jos. Vezi SHERWOOD, în ACW, p. 88 ff., care subliniază această distincție și pune un accent deosebit pe ea. LOOSEN, în *op.cit.*, p. 8 cu n. 10, pare să se gândească aici la o ordine cronologică mai generală și, prin urmare, el consideră că cele două tipuri de rugăciune curată (vezi aici *Char* 2. 6; CSC, p. 92) țin de două *etape* diferite ale desăvârșirii.

Scopul și funcția „contemplării naturale"

Care este, așadar, scopul „contemplării naturale" la Sfântul Maxim și cum lucrează aceasta? Mai întâi se oferă omului căzut, ca dar al harului și este nedespărțită de înțelegerea Sfintelor Scripturi. De fapt, contemplarea înțelesurilor scripturilor este socotită parte a „contemplației naturale" în întreaga tradiție la care aderă Sfântul Maxim.[121] Așadar, Sfântul Maxim susține că există o paralelă între contemplarea lucrurilor create, a Legii și a Profeților, pe de o parte, și contemplarea mai înaltă a Logosului Care ține laolaltă toate rațiunile (λόγοι) și Sfânta Evanghelie, pe de altă parte.[122] De asemenea, precizează că procesul contemplației se petrece în întregime în Duhul Sfânt.[123] Este la fel de evident că acea „contemplare naturală" urmărește o cunoaștere a lui Dumnezeu, în calitatea Sa de Cauză a tot ce există, însă – și acest lucru este foarte important – nu mai mult de atât.[124]

Dar cum funcționează mintea în contemplație și cum concepe Sfântul Maxim acest proces? Evident că Sfântul Maxim elaborează ideea de „contemplare naturală" pe baza conceptului de ierarhie a ființei, inspirat probabil din ierarhiile Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. Astfel el învață că, în forma ei inferioară, contemplarea lucrurilor văzute, ea poate consta nu numai într-o examinare a rațiunilor (λόγοι) naturale ale acestor lucruri, ci și într-o examinare a celor „arătate" prin ele sau a înseși Cauzei lor. Iar atunci când trece la contemplarea ființelor nevăzute, adică a îngerilor, el spune că mintea nu caută doar rațiunile (λόγοι) și Cauza existenței lor, dar reflectă și asupra scopului lor și asupra providenței și judecății arătate în ele.[125] Aceste afirmații sugerează că misiunea „contemplării naturale" nu constă numai în a vedea rațiunile lucrurilor (λόγοι) create – atât în diferențierea lor după natură, dezvăluind scopul divin pentru fiecare natură, cât și în relația lor cu Cauza lor comună, Logosul, Care le ține pe toate laolaltă –, ci și în a vedea în ele o relație ierarhică cu caracter profetic, care ne conduce la însușirile lui Dumnezeu și care este strâns legată de providența și de judecata Lui.[126]

---

[121] Vezi LEMAÎTRE, art. „Contemplation ou «Science véritable»", DSp 2, coll. 1801-1872. Despre cunoștință ca har la Evagrie și la predecesorii săi, vezi VON BALTHASAR, KL^2, p. 516 f.

[122] Vezi *Myst* 23; PG 91, 697 D-700 B.

[123] Cf. LOOSEN, *op. cit.*, p. 94 și referirile.

[124] Vezi *Amb* 20; PG 91, 697 D-700 B.

Dar, întrucât avem de-a face aici cu înțelegerea maximiană a providenței și a judecății, diferită de viziunea origenistă a lui Evagrie, care amestecă puncte de vedere morale și ontologice[127], este foarte probabil să existe aici și o critică indirectă față de Evagrie. Această dezaprobare pare să fie indicată de Sfântul Maxim însuși, atunci când folosește categoriile providenței și judecății în cadrul contemplării ființelor *nevăzute*[128], căci ar trebui să ne amintim că în sistemul lui Evagrie, contemplările providenței și judecății sunt cele două forme inferioare ale „contemplației naturale", în timp ce aici ele sunt încadrate în forma cea mai înaltă, în contemplarea îngerilor. Noțiunea Sfântului Maxim despre ierarhia ființelor create pare astfel să sugereze, la toate nivelurile, o diferențiere și o unitate voite de Dumnezeu, într-un echilibru corespunzător, lucru străin de înțelegerea lui Evagrie.

După părerea Sfântului Maxim, prin chiar diferențierea aceasta, mintea își croiește drum către o cunoaștere simplă a Cauzei divine. Mintea ce se dedică unei „contemplări naturale în Duhul" se unește cu o simțire înțelegătoare care o ajută să cerceteze natura lucrurilor sensibile și rațiunile (λόγοι) lor dumnezeiești. Sfântul Maxim subliniază că prin acest tip de contemplare se revelează Logosul Creator, deși capul Logosului este Mintea (Νοῦς) divină, către care în final Logosul aduce mintea prin contemplarea ființelor (θεωρία τῶν ὄντων), furnizându-i reprezentările inteligibile ale lucrurilor dumnezeiești.[129] Astfel, prin contemplarea principiilor lucrurilor create (οἱ λόγοι τῶν γεγονότων) și prin înțelesurile simple către care aceste principii conduc, mintea înaintează spre o cunoştinţă (γνῶσις) simplă, care leagă toate întreolaltă potrivit cu raţiunea originară a înţelepciunii – pentru ca mai târziu să se unească cu Dumnezeu Cel mai *presus* de orice noţiune.[130] Într-adevăr, scopul contemplaţiei este de a conduce la o cunoştinţă care nu este generată de sensibilitate, nici nu conţine noţiuni ce necesită cuvinte rostite pentru a fi înţelese, aşa cum spune Sfântul Maxim despre cunoaşterea lui Adam, care trăia gol în simplitatea cunoştinţei, înainte de a cădea din starea aceasta a existenţei fericite.[131] Însă poziţia Sfântului Maxim nu izvorăşte dintr-o dispreţuire a lumii sensibile în sine. În starea cea mai înaltă de comuniune cu Dumnezeu, omul nu este indiferent faţă de lume, dar o percepe aşa cum o vede Dumnezeu.

---

[125] *Char* 1. 98-99; CSC, p. 88.

[126] Vezi cap. II, 3; pp. 66-72 de mai sus.

[127] Vezi SHERWOOD, în ACW, p. 39.

[128] Vezi *Char* 1. 99; CSC, p. 88.

[129] *Thal* 25; CCSG 7, p. 161. În felul acesta, Logosul se revelează κτίστης, ποιητής și τεχνίτης prin contemplarea creației, vezi *Amb* 10; PG 91, 1128 C; cf. LOOSEN, *op.cit.*, pp. 45 și 75. Despre întreaga problemă a înțelegerii contemplației „naturale" a rațiunilor (λόγοι) la Sfântul Maxim, vezi în primul rând DALMAIS, „La théorie des «Logoi»", RSPT 36 (1952), pp. 244-249.

Aşadar, Sfântul Maxim se străduieşte să păstreze împreună aspectele diferite. Este adevărat că se armonizează cu Evagrie atunci când spune că „gnosticul" trebuie să lase la o parte nu numai „înţelesurile pătimaşe ale lucrurilor", ci şi contemplarea lucrurilor văzute în general.[132] Dar afirmaţia nu are neapărat acelaşi înţeles ca la Evagrie. De fapt, există exemple care înfăţişează o diferenţă considerabilă. Unul dintre ele este înţelegerea virtuţii şi a cunoştinţei ca parte a *comuniunii cu Hristos Întrupat*. Chiar şi la Evagrie, virtuţile sunt numite „cărnuri" ale lui Hristos, iar „contemplaţia naturală", „sângele lui Hristos" şi în cele din urmă, cunoştinţa lui Dumnezeu, „sânul", adică inima lui Hristos.[133] Sfântul Maxim îi urmează în această tradiţie, însă cu unele modificări substanţiale. La el, virtutea este, de asemenea, trupul lui Hristos, dar sângele lui Hristos este „cunoştinţa", fără nici o altă precizare, şi θεολογία este numită „oasele lui Hristos", care ţin toate împreună. Deja diferenţele devin interesante. Alegând cuvântul γνῶσις în locul expresiei evagriene θεωρία τῶν γεγονότων şi cuvântul θεολογία acolo unde Evagrie vorbeşte despre cunoaşterea lui Dumnezeu, Sfântul Maxim pune accent evident pe relativitatea a toată cunoştinţa omenească şi pe caracterul mai presus de înţelegere al celei din urmă etape. Folosind expresia „oasele lui Hristos", face o referire mult mai clară decât Evagrie la întregul lui Hristos şi conferă simbolisticii sale o nuanţă mai puţin spiritualistă.[134]

Încă şi mai interesante sunt motivele pe care le indică pentru folosirea acestei simbolistici euharistice. El spune că trupul lui Hristos constă în raţiunile (λόγοι) celor sensibile şi că sângele lui, în raţiunile (λόγοι) lucrurilor inteligibile, în timp ce oasele sunt raţiunile (λόγοι) mai presus de înţelegere ale Dumnezeirii.[135] Prin aceste explicaţii, Sfântul Maxim stabileşte o relaţie între virtute şi contemplaţia inferioară, ambele legate de raţiunile divine ale lucrurilor, şi, punând în legătură în acest fel şi virtutea şi cunoştinţa cu grade ale raţiunilor (λόγοι), el face ca atât *viaţa practică,* cât şi *viaţa contemplativă* să apară ca fenomene paralele, mai ales că el le raportează la„teologie", care este deasupra amândurora şi le ţine pe toate împreună.[136] În felul acesta impresiile noastre de mai înainte se confirmă: preţuirea deosebită pe care el o acordă zborului prin contemplaţie departe de toate legăturile „inferioare" cu lumea sensibilă, nu exclude o evaluare pozitivă a lumii sensibile ca atare sau a vieţii practice ca mod corespunzător de a trăi potrivit principiilor acelei lumi.

---

[130] Vezi *Thal, Prol.*, CCSG 7, p. 27.

[131] Vezi *Amb* 45; PG 91, 1356 B.

[132] Vezi *Char* 1. 94; CSC, p. 86.

[133] Vezi *Mirror for Monks* 118-120; GERSSMANN, p. 163.

[134] Vezi *Thal* 35; CCSG 7, p. 239. Cf. BLOWERS, *op. cit.*, p. 75 f., n. 44.

Moartea şi învierea necontenită împreună cu Hristos

Un alt exemplu cu caracter similar şi la fel de interesant este oferit de ideea pătimirii lui Hristos şi a morţii împreună cu Hristos în cadrul strădaniilor duhovniceşti ale omului. Aici reamintim că Sfântul Maxim merge pe aceeaşi linie cu Evagrie atunci când afirmă că *viaţa practică* sau curăţirea înseamnă moarte, iar progresul prin contemplaţie, înviere cu Hristos[137] sau atunci când afirmă că acel creştin care rămâne la stadiul vieţii practice împiedică înălţarea lui Hristos la Tatăl.[138] Însă din acest motiv, este cu atât mai important să evidenţiem faptul că el priveşte *viaţa contemplativă* în diversele ei forme şi etape ca pe o răstignire a lui Hristos şi cu Hristos, căci aici nu este pe deplin de acord cu Evagrie.[139] Astfel, în *Amb* 47, arată că o asemenea răstignire cu Hristos se petrece de-a lungul *întregii* creşteri duhovniceşti a omului. „Gnosticul" nu este deasupra acestei răstigniri.[140] Dimpotrivă, gnosticul o experiază într-un mod specific.

---

[135] *Loc. cit.*

[136] *Ibid.*; p. 241.

[137] Vezi, de ex., *Gnost.* 2. 95; PG 90, 1169 CD; *QuDub* 142; CCSG 10, p. 101 şi *Amb* 48; PG 91, 1364 A. Cf. Evagrie, *Cent. gnost.* 4. 89, PO 28, p. 175 şi 5. 35; p. 191.

[138] Vezi *Gnost* 2. 47; PG 90, 1145 BC; cf. VON BALTHASAR; KL^2, p. 553.

[139] Diferenţa dintre Sfântul Maxim şi Evagrie este aici mai mult una de accent şi de aceea pare foarte subtilă. Vezi VON IVÁNKA, „Der Philosophische Ertrag", JOBG 7 (1958), P. 31, unde expresiile Sfântului Maxim în contextul acesta sunt înţelese ca „bedenkenlose Übernahme euagrianischen Denkens" (!).

Aflăm că există *trei feluri* de răstignire duhovnicească.[141] Prima dintre acestea are loc în cadrul „filozofiei practice" prin *nepătimire*, care implică o moarte față de ispitele lumii sensibile. Aceasta este o participare sau o imitare a răstignirii *trupului lui Hristos,* şi prin ea creştinul înaintează spre „contemplarea naturală", adică spre *sufletul lui Hristos.* Al doilea tip de răstignire are loc în cadrul „contemplării naturale", printr-o renunțare la *contemplarea simbolică* a minții cu privire la lucruri. Ea corespunde răstignirii *sufletului lui Hristos* şi cu ajutorul ei omul avansează către „mistagogia" simplă şi uniformă a înțelegerii teologice, cu alte cuvinte de la suflet la *mintea lui Hristos.* Cea de a treia răstignire merge încă şi mai departe şi constă în renunțarea la toate însuşirile lui Dumnezeu pentru ceea ce este El în Sine Însuşi. Aceasta implică ceea ce am putea numi răstignirea *minții lui Hristos* şi, prin intermediul ei, creştinul înaintează de la mintea lui Hristos spre însăşi *dumnezeirea* Lui. În acest fel, Sfântul Maxim echilibrează ideea, mai mult sau mai puțin evagriană, a unei învieri necontenite împreună cu Hristos cu ideea corespunzătoare a unei răstigniri ce nu este înlăturată nici măcar în ultima etapă a dezvoltării duhovniceşti. Procedând aşa, exclude ideea unei simple întoarceri a minții dintr-o existență care fusese doar prin accident trupească şi limitată.

Ar mai trebui să remarcăm aici accentul Sfântului Maxim pe caracterul simbolic al „contemplării naturale". Pentru Evagrie, unirea finală cu Dumnezeu este dăruită minții golite pentru motive ontologice şi, în consecință, ceea ce lipseşte „contemplării naturale" este această golire primordială a minții, care îi permite să se întoarcă la Monadă. Prin urmare, el o înțelege – cu categoriile ei diferențiatoare de ființe – ca ultim văl luat din lumea sensibilă în care mintea a căzut şi ca o simplă slăbiciune din care mintea trebuie să scape. Pe de altă parte, la Sfântul Maxim această limitare a „contemplării naturale" are o funcție simbolică, purtând mintea mai departe spre realitățile dumnezeieşti, în cunoaşterea cărora omul va avea să-şi descopere din nou slăbiciunea, nu numai din pricina căderii, ci şi pentru că natura sa umană depinde de Dumnezeu şi se deosebeşte de El. Această înțelegere a „contemplării naturale" ca experiere a unei simple reflecții simbolice a realităților dumnezeiești – și astfel, ca o comuniune, prin sufletul lui Hristos Întrupat –, care conduce mai departe spre o înțelegere apofatică a capacității omului de a-L cunoaște pe Dumnezeu, este de evidentă inspirație pseudo-dionisiană și pare să sugereze – indirect, chiar în domeniul vieții contemplative – o altă respingere a origenismului evagrian.

---

[140] La Evagrie este evidentă o înțelegere „spiritualistă" a acestui aspect. Mai trebuie adăugat însă că el priveşte totuşi „contemplarea naturală" ca pe „trupul a ceea ce este" (*Cent. gnost.* 2. 5; PO 28, p. 63) şi ca pe ultimul veşmânt (*ibid.* 3. 8; PO 28, p. 101), deşi acest lucru exprimă o poziție diferită de cea a Sfântului Maxim.

[141] Vezi *Amb* 47; PG 91, 1360 CD.

Poziția generală a Sfântului Maxim, care, pe de o parte, pune mai mult în evidență aspectul pozitiv al vieții practice pe baza caracterului ei rațional și, pe de altă parte, implică o apreciere mai restrânsă a vieții contemplative decât am întâlnit la Evagrie, conduce, în final, către o echilibrare a primelor două elemente din sistemul triplu al dezvoltării duhovnicești, echilibrare ce oferă fiecărui element adevărata poziție și valoare, fără a absolutiza vreunul dintre ele – și face din etapa cea mai înaltă, aceea a adevăratei cunoștințe a lui Dumnezeu și a unirii cu El, elementul care ține întregul împreună.

Poate că această poziție a Sfântului Maxim este cel mai bine exprimată în exegeza sa la Psalmul 22 (23):5. Acolo interpretează „masa" pe care Domnul o pregătește dușmanilor ca fiind virtutea lucrătoare (*vita practica*), în care patimile sunt biruite prin virtute, iar „untdelemnul" cu care Domnul unge capul, *contemplarea făpturilor create* care unge mintea, în timp ce „potirul" ce se revarsă este adevărata cunoștință a lui Dumnezeu.[142] Cunoștința din ultima etapă pare că se „revarsă" în viziunea Sfântului Maxim tocmai pentru că ea este în întregime darul harului, darul iubirii dumnezeiești, și nu rezultatul unei coerențe ontologice. Primele două etape sunt limitate *amândouă* și au o valoare cumva paralelă.

4. Starea de unire finală – nu se pune problema continuității. Diferențe între Evagrie și Sfântul Maxim

Evagrie stabilește o distincție clară între *viața practică* și contemplație, însă la el, distincția dintre etapele „contemplării naturale" și θεολογία-ei este mai puțin definită. Ceea ce determină această poziție este faptul că Evagrie consideră funcția „contemplativă" ca principala activitate spirituală a omului. *Viața practică* este doar o pregătire pentru contemplație, iar etapa θεολογία-ei este un rod natural al ultimei – sau mai bine spus, al primei – dintre cele trei forme de contemplație. Sub acest aspect, concepția lui Evagrie diferă considerabil de poziția Sfântului Maxim în privința înțelegerii și a conținutului θεολογία-ei, în întregul ei. Să încercăm să analizăm pe scurt această diferență.[143]

---

[142] *Char* 3. 2; CSC, p. 144. Ar mai trebui notat că interpretarea aceasta, cel puțin în privința anumitor detalii ale ei, își poate avea originea în tradiția alexandrină timpurie (cf. VILLER, RAM 11, 1930, p. 261), însă acest fapt nu înlătură nuanța persoanlă a Sfântului Maxim.

Primul exemplu: problema „cunoștinței substanțiale"

Există trei exemple anume care merită atenția noastră specială în acest context, întrucât ele înfățișează destul de clar ceea ce dorim să evidențiem. Primul dintre ele se leagă de conceptul lui Evagrie de „cunoștință substanțială" (γνῶσις οὐσιώδης), care ar trebui privit ca una din cele mai importante exprimări ale ideii unei relații între mintea divină și obiectul contemplației sale, idee care în cazul lui Evagrie se pare că se bazează pe concepția origenistă a unei henade primare a ființelor raționale. Este adevărat că această idee se bazează pe două premise, care vor fi împărtășite de un număr de Părinți greci: pe convingerea generală că cel ce primește cunoștință se modelează după această cunoștință[144], și pe o credință în Dumnezeu ca fiind El Însuși „cunoștința substanțială".[145] Din acest motiv, poziția lui Evagrie nu este exclusiv a lui, așa cum ar părea la prima vedere. Însă un studiu al modului cum Evagrie folosește conceptul γνῶσις οὐσιώδης arată că el nu îl înțelege doar în sensul relativ pe care cele două premise menționate l-ar putea sugera. Într-adevăr, el spune clar că Dumnezeu *este* cunoștință prin substanță,[146] sau că doar Sfânta Treime *este*.[147] Mai departe, arată că Hristos posedă această cunoștință.[148] Însă subliniază fără echivoc faptul că o astfel de „cunoştinţă substanţială" este cea mai înaltă formă de cunoaştere accesibilă *minţii*[149] şi că este un semn al unei minţii desăvârşite.[150] Mintea despătimită va fi încununată de ea.[151]

---

[143] O analiză mai largă a concepției Sfântului Maxim despre desăvârșirea duhovnicească și despre unirea mistică cu Dumnezeu, în cadrul dezvoltării concepției la diferiții săi predecesori, va fi oferită în secțiunea 6. de mai jos.

[144] Viziunea aceasta însă este strict legată de convingerea platonică a necesității faptului că subiectul cunoscător trebuie să fie egal cu obiectul cunoștinței sale. La Evagrie, vezi REFOULÉ, „Immortalite de l'âme", RHR 163 (1963), p. 22: „Ce principe commande la mystique d'Évagre"; vezi și IDEM, „La christologie d'Évagre", OCP 28 (1961), pp. 256 ff.

[145] Pentru cea de a doua convingere a Sfântului Maxim, vezi *Thal* 56; CCSG, 22, p. 11.

[146] Vezi *Cent. gnost.* 1. 89; PO 28, p. 59.

[147] *Cent. gnost.* 2. 47; PO 28, p. 79; 4. 77; p. 171 și 5. 56; p. 201; cf. *Ep* 28; FRANKENBERG, P. 586 f.

[148] Vezi *Cent. gnost.* 3. 3; PO 28, p. 99; 6. 16; p. 223 și *Cap cognosc.* 1; Mus 44 (1931), p. 374 (*Par. gr.* 913, nr. 1).

Acum, dacă vom compara pe Evagrie cu alţi scriitori creştini, vom remarca faptul că el deţine o poziţie distinctă. Dintre predecesorii săi, Origen atribuie, desigur, o asemenea cunoştinţă lui Dumnezeu, dar nu pare să fie conştient de termenul „cunoştinţă substanţială" ca *definiţie* a lui Dumnezeu.[152] J. Lemaître s-a străduit într-o oarecare măsură să armonizeze înţelegerea evagriană cu tradiţia creştină greacă sub acest aspect, dar nu prea a reuşit. El spune că Evagrie priveşte acest fel de γνῶσις ca fiind mai înaltă decât orice altă cunoştinţă şi consideră că este accesibilă experienţei umane doar prin har. Aşadar este o cunoştinţă mistică – şi nu doar una raţională – şi o experienţă a prezenţei divine în minte. Cu toate acestea, trebuie să admită că terminologia evagriană privitoare la acest aspect trebuie să fie ceva specific doar lui Evagrie şi nu o simplă variaţie minoră de la o temă comună[153], deoarece a lăsat vestigii foarte puţine în literatura ulterioară. Prin urmare este greu de evitat concluzia că termenul lui Evagrie exprimă poziţia sa origenistă.

În ceea ce îl priveşte pe Sfântul Maxim, eforturile lui Viller de a găsi expresii paralele cu conceptul evagrian la scriitorul Mărturisitor sunt doar nişte eşecuri vădite. Dincolo de afirmaţia Sfântului Maxim că doar Dumnezeu este γνῶσις prin natură, pe care am menţionat-o mai devreme[154] – acest pasaj relaţionează explicit această însuşire a lui Dumnezeu cu funcţia Sa de Creator şi nu pretinde să exprime esenţa însăşi a lui Dumnezeu –, el nu are decât o scolie a acestui text pe care să se sprijine, însă chiar această scolie arată de fapt că Dumnezeu este mai presus de *orice cunoştinţă, aşa cum este mai presus de minte.*[155]

---

[149] *De orat.* 73; PG 79, 1184 A.

[150] *Cent. gnost.*3. 49; PO 28, p. 103.

[151] *Cent. gnost.* 3. 49; PO28, p. 117. Pentru interpretarea acestui pasaj, vezi HAUSHERR, „Une énigme d'Évagre le Pontique", RSR 23 (1933), p. 325. – Mintea golită, după părerea lui Evagrie, va fi capabilă să primească „cunoştinţa substanţială", nu pentru ca este necorporală, ci pentru că *se face* sensibilă la realitatea lui Dumnezeu. Astfel, Evagrie nu identifică niciodată pe Dumnezeu cu mintea, dar totuşi Dumnezeu, „cunoştinţa substanţială", este primit chiar de minte, în starea ei golită; cf. REFOULÉ, RHR 163 (1933), pp. 22-27. Presupunerile origeniste sunt evidente.

[152] Vezi prezentarea de către VON BALTHASAR a exemplelor de situaţii în care acest concept este întâlnit în materialul evagrian *Sel. in Psalm.*, „Die Hiera des Evagrius", ZkTh 63 (1939). P. 184 f.

[153] Cf. LEMAÎTRE, „La contemplation", DSp 2, col. 1838 ff.

[154] Vezi p. 355, n. 145.

La Sfântul Maxim, θεολογία nu este doar forma supremă de cunoaştere, aşa cum este pentru Evagrie; ea este o relaţie – mai presus de toată cunoştinţa pe care fiinţele umane şi-o pot imagina – cu Dumnezeu, El Însuşi mai presus de orice cunoştinţă.[156] Sfântul Maxim foloseşte frecvent extravaganţele apofatice ale stilului literar al Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul pentru a evidenţia această înţelegere a celei mai înalte etape a desăvârşirii duhovniceşti. Părerea lui Viller era că acest lucru nu schimbă conţinutul misticii Sfântului Maxim, ci este doar un semn că Sfântul Maxim considera că Evagrie ar fi în armonie perfectă cu Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul; ideea evagriană ar fi pur şi simplu exprimată în stil dionisian.[157] Nu este posibil ca aceasta să fie adevărata interpretare, având în vedere că în alte situaţii Sfântul Maxim respinge „erorile origeniste"[158] ale lui Evagrie. Pare mult mai rezonabil să presupunem că Sfântul Maxim, aici, ca şi în alte locuri, exploatează atât cât este posibil textele evagriene, dar pentru a-şi marca clar poziţia, echilibrează expresiile evagriene pe care le foloseşte cu terminologia dionisiană pe care o consideră ortodoxă.[159] Totuşi, nu trebuie neapărat să deducem din faptul că el îl corectează pe Evagrie – şi că făcând aceasta se foloseşte de terminologia apofatică a Sfântului Dionisie Areopagitul – că, în cazul Sfântului Maxim, avem de a face cu o simplă alegere între poziţia lui Evagrie şi a Sfântului Dionisie Areopagitul. Sfântul Maxim este eclectic şi poziţia lui personală nu trebuie identificată total cu nici una dintre cele ale autorităţilor pe care le aduce în sprijinul tezelor sale.[160]

Oricare ar fi argumentele ce ar putea fi aduse în sprijinul ultimei concluzii, diferenţa dintre Sfântul Maxim şi Evagrie, în ceea ce priveşte relaţia mistică cu Dumnezeu în θεολογία, nu poate fi tăgăduită. Cel mai frapant indiciu al acestui fapt a fost furnizat de către Viller însuşi. În încercarea sa de a demonstra dependența totală față de Evagrie, prezintă două texte paralele pentru a ilustra modul lor similar de înțelegere a cunoștinței supreme a lui Dumnezeu[161]: *Cent. gnost.* 3. 15[162] de la Evagrie și *Char* 3. 99 de la Sfântul Maxim.[163] Cu toate acestea, este evident că o analiză a acestor pasaje – care, într-adevăr, sunt comparabile sub multe aspecte – demonstrează mai degrabă reversul a ceea ce Viller intenționa să arate, adică diferențele și nu similaritatea lor totală.

---

[155] *Thal* 56, *schol.* 14; CCSG 22, p. 21; Vezi compilaţia maximiană *Quinquies cent.* 3. 74; PG 90, 1292 D-1293 A.

[156] La Sfântul Maxim este exclusă orice γνῶσις οὐσιώδης în sens intelectual, pentru că el îl consideră pe Dumnezeu mai presus de orice οὐσία (vezi *Amb* 1; PG 91, 1036 B; 7; 1081 B şi 17; 1224 B).

[157] Cf. VILLER, *art. cit.*, p. 248 f., n. 141.

[158] Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 90; cf. p. 261 f., n. 187 şi VON BALTHASAR, KL^2, p. 465, n. 1.

[159] Cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 141.

[160] Cf. SHERWOOD, în ACW, pp. 90 şi 96; mai vezi şi nota lui extinsă din *The Earlier Ambigua*, pp. 124-128, n. 1.

Este adevărat că ambii scriitori sunt de acord că desăvârșirea minții umane constă în cunoștința supremă a lui Dumnezeu, dar similaritățile se opresc aici, și formulările Sfântului Maxim în alte puncte fac diferența evidentă. Astfel, în manieră dionisiană, el caracterizează cunoștința cea mai înaltă ca fiind supra-cunoaștere (ὑπερεγνωκώς), în timp ce Evagrie afirmă explicit că „acea cunoaștere imaterială”, care este desăvârșirea minții, *este* doar Sfânta Treime (referindu-se astfel la controversatul concept γνῶσις οὐσιώδης).[164] Sfântul Maxim merge mai departe și numește această supra-cunoaștere *suprema neștiință,* prin care Dumnezeu cel (supra)necunoscut se face cunoscut, pe când Evagrie arată doar că o astfel de cunoaștere este liberă de orice materie. În cele din urmă, Sfântul Maxim, după ce a afirmat caracterul diferit al cunoștinței minții desăvârșite, revine la „contemplarea naturală” a creației lui Dumnezeu și la cunoștința providenței și judecății dumnezeiești (în legătură cu acest concept știm că Sfântul Maxim corectează poziția evagriană) pe care contemplarea a adus-o și încheie avertizând împotriva înțelegerii eronate a tainei de care se ocupă: el vorbește la nivel omenesc. Astfel, cunoașterea inferioară din cadrul contemplației naturale nu își pierde importanța în ultimul stadiu de desăvârșire, tocmai pentru că cea mai înaltă formă a cunoștinței este așa de diferită de orice altă cunoștință, încât omul are încă nevoie de suportul celorlalte pătrunderi.

Un pasaj similar sub acest aspect poate fi găsit în *Char* 1.100, unde Sfântul Maxim spune că mintea înălțată în Dumnezeu nu găsește încurajare spre ceea ce îi este propriu Lui (în căutarea rațiunilor privitoare la ființa

---

[161] VILLER, *art. cit.*, p. 247 f.

[162] Vezi PO 28, p. 103. Viller cunoscuse doar versiunea lui FRANKENBERG, *op. cit.*, p. 199.

[163] CSC, p. 190.

[164] Aici trebuie spus că Viller nu știa de acest ultim element, deoarece lipsește din textul pe care îl avea el. Numai datorită variantei mult mai sigure S_2 a textului siriac, prezentate de Guillamont, putem să vedem acum că, în acest punct, contrastul dintre Evagrie și Sfântul Maxim este mai acut decât a presupus Sherwood.

Lui), dar se mângâie cu cele dimprejurul Lui (cu însuşirile dumnezeieşti).[165] Bunătatea şi înţelepciunea sunt incluse printre aceste însuşiri, iar noi ştim din alte texte că Sfântul Maxim înţelege întruparea lui Hristos în virtuţi şi, respectiv, în „contemplarea naturală" ca având aici un caracter revelator definit.[166] Se pare că Sfântul Maxim, chiar în *Char* 3.99, indică două dintre caracteristicile poziţiei sale: caracterul aparte al cunoştinţei supreme a lui Dumnezeu (ea trebuie exprimată în termeni negativi) şi sprijinul pe care mintea îl primeşte, în această ultimă etapă, din experienţele vieţii practice şi ale vieţii contemplative. Dar care este finalul frazei corespunzătoare la Evagrie? Într-o versiune mai demnă de încredere, sfârşitul acesteia este cât se poate de edificator: mintea golită va fi capabilă să *vadă* Sfânta Treime.[167]

Poziţia lui Viller, care susţine că diferenţele dintre Evagrie şi Sfântul Maxim în acest punct nu prezintă o importanţă deosebită şi că armonia dintre Evagrie şi Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul nu a fost niciodată pusă la îndoială de Sfântul Maxim[168], devine astfel de neconceput. Spre exemplu, o altă comparaţie între textul Sfântului Maxim de la *Char* 3. 45[169] şi cel al lui Evagrie de la *Cent. gnost.* 1. 87[170] confirmă această concluzie.[171] Evagrie declară că toate creaturile (raţionale) sunt create pentru cunoştinţa lui Dumnezeu şi justifică afirmarea superiorităţii cunoştinţei lui Dumnezeu faţă de toate celelalte realităţi, spunând că orice lucru creat pentru altceva este inferior realităţii pentru care a fost creat. Sfântul Maxim este de acord că cel ce cunoaşte este pentru „Cel cunoscut", dar afirmă că Dumnezeu este cunoscut în chip necunoscut, fiind El Însuşi mai presus de orice cunoştinţă şi, totodată, înfăţişează din nou, se pare, ideea că omul este sprijinit în acest fel de cunoaştere de *viaţa practică* şi de *viaţa contemplativă* (deşi aici prima este mult mai evident subordonată celei de a doua, întrucât accentul se pune pe aspectul cunoştinţei). Punerea repetată în evidenţă a acestor două puncte nu poate fi rodul întâmplării. Dimpotrivă, arată că Sfântul Maxim respinge poziţia lui Evagrie atât în tăgăduirea de către acesta a ideii unităţii de principiu a omului empiric, cât şi în tendinţa de a crede într-o cunoştinţă efectivă a lui Dumnezeu, aşa cum este El în Sine Însuşi.

---

[165] CSC, p. 88.

[166] Vezi pp. 328 şi 350 f. de mai sus.

[167] Aici, S_1 este mai puţin provocator decât S_2, spune doar că cel lipsit de cunoştinţa supremă este departe de desăvârşire, vezi PO 28, p. 102 f.

[168] VILLER, *art. cit.*, p. 248 f., n. 141.

[169] CSC, p. 164.

[170] PO 28, p. 56 f.; cf. MUYLDERMANS, *Evagriana*, p. 58.

[171] O astfel de comparaţie a fost sugerată de SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 141.

Exemplul al doilea: problema „neştiinţei nesfârşite”

Cel de al doilea exemplu reprezentativ pe care îl oferim se leagă strâns de problema „cunoştinţei substanţiale”, şi anume, de conceptul de „neştiinţă nesfârşită” şi de legătura lui Evagrie cu acesta. Discuţia a fost stârnită de Viller, care şi-a propagat propria idee, potrivit căreia, după părerea Sfântului Maxim, poziţia lui Evagrie şi a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul cu privire la caracterul cunoştinţei de Dumnezeu, accesibile minţii umane, sunt în armonie. El s-a referit la textul lui Evagrie din *Cent.gnost.* 3.38, unde termenul „neştiinţă nesfârşită” pare să fi fost folosit pentru a exprima cunoaşterea mistică a lui Dumnezeu şi nu – aşa cum ne-am fi aşteptat în cazul lui Evagrie – stadiul cel mai acut al patimii facultăţii raţionale.[172] Aici, argumenta el, Sfântul Maxim folosea un termen apofatic ce corespunde destul de bine multora dintre expresiile teologiei negative a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. Poate că pentru Viller, problema devenea mai uşoară dacă folosea ideile lui Evagrie în combinaţie cu expresiile Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul.

Mai târziu, Hausherr a studiat conceptul de „neştiinţă nesfârşită” în raport cu discuţia iniţiată de Viller.[173] Deşi a arătat clar că diferenţa dintre cele două poziţii este mare, părea să fie de acord cu Viller, presupunând că Sfântul Maxim nu ar fi avut nici o obiecţie să le armonizeze.[174] Pe de altă parte, admitea totuşi că pare destul de surprinzător să găsim la Evagrie termenul „neştiinţă” într-un context pozitiv[175], fiindcă în scrierile evagriene acest termen era folosit de obicei pentru a defini o patimă. Dar el cita *Pract.* 1. 59[176], unde Evagrie cel puţin se referă la alţi scriitori care afirmă că există două feluri de „neştiinţă”, una care are limită şi una nesfârşită şi a oferit trei interpretări alternative pentru o astfel de „neştiinţă" nesfârşită.[177] După ce a arătat în final că scriitorii la care Evagrie se referă aici sunt Origen şi Sfântul Grigorie de Nazianz, a ajuns la concluzia că o astfel de „neştiinţă", în cazul lui Evagrie, este legată de alte creaturi şi nu de νοῦς, iar nesfârşirea ei trebuie înţeleasă în raport cu Dumnezeu–hrană cuvenită pentru minte. De fapt, Hausherr era convins că această „neştiinţă" e foarte diferită de întunericul (γνόφος) Sfântului Grigorie de Nyssa şi al Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul (pe care Evagrie îl exclude în acelaşi fel în care elimină „extazul" Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul) şi că este, în final, compatibilă cu concepţia generală a lui Evagrie despre vederea Sfintei Treimi de către minte.[178]

---

[172] Vezi PO 28, p. 134 f. Aici, din nou, trebuie remarcat că VILLER, *art.cit.*, p. 248, n. 141, cunoştea doar versiunea S_1, prezentată de FRANKENBERG, *op.cit.*, p. 257. Vezi mai jos.

[173] HAUSHERR, „Ignorance infinie”, OCP 2 (1936), pp. 351-362.

[174] HAUSHERR, *art.cit.*, p. 352, a observat că traducerea armeană a textului, bazată pe versiunea siriacă, prezintă o expresie pozitivă, „cunoştinţă” în loc de „neştiinţă”, fapt care ar elimina în întregime obiectul discuţiei, dar el a considerat că această versiune nu este sigură.

[175] Din acest motiv, a discutat posibilitatea existenţei unui termen original grecesc, altul decât ἀγνωσία şi, pe baza unui text din *Thal* (Cent. 1. 56; PG 91, 1433 A), el a sugerat ἀπειρία, „infinitate”, însă fără să se restrângă la această posibilitate.

[176] PG 40, 1236 A.

Totuşi, pasajul din *Praktikos* este destul de dificil de interpretat. Soluţia cea mai atractivă, în raport cu restul gândirii evagriene, pare să fie, desigur, cea pe care o subliniază Hausherr: că „neştiinţa" fără sfârşit se referă la alte creaturi, nu la minte. Dar dacă este aşa, atunci acest text nu este relevant pentru interpretarea „neştiinţei nesfârşite" din *Cent. gnost.* 3. 88, prezentată ca o însuşire binecuvântată. Însă enigma acestui ultim text poate fi lămurită altfel. Din nefericire, textul grecesc original nu a fost găsit,[179] dar ceva similar s-a întâmplat. Guillaumont a descoperit o variantă mai sigură, în siriacă, a textului *Capetelor gnostice,* şi, de asemenea, a investigat manuscrisele versiunii folosite de Frankenberg. Rezultatul cercetărilor sale este în ambele cazuri suficient de edificator în ceea ce priveşte problema noastră.

În primul rând, a arătat că este foarte probabil ca citirea „cunoştinţă nesfârşită" în loc de „neştiinţă nesfârşită" să nu fie o reprezentare greşită a traducerii armene, ci citirea originală a textului S_1, adică versiunea pe care o cunoştea Frankenberg şi pe care atât Viller, cât şi Hausherr au construit dezbaterea lor.[180] Şi, în al doilea rând, a devenit clar că în cel mai sigur text siriac (cel pe care Guillamont îl numeşte S_2) se vorbeşte despre „cunoştinţa nesfârşită" şi nu de „neştiinţa nesfârşită".[181] De aici reiese concluzia inevitabilă că Evagrie nu a folosit niciodată termenul „neştiinţă" într-un sens care ar fi înlesnit interpretarea învăţăturii sale despre cea mai înaltă formă a contemplaţiei şi cunoaşterii umane, în lumina Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. Dacă Sfântul Maxim a făcut aşa sau, şi mai mult, dacă el a echilibrat afirmațiile evagriene cu ajutorul teologiei Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, atunci trebuie să tragem concluzia că a făcut-o mai degrabă pentru a corecta doctrina evagriană de la bază, decât pentru a o susține.[182]

---

[177] HAUSHERR, *art. cit.*, p. 355 ff.

[178] *Ibid.* p. 359 f.

[179] HAUSHERR, *art. cit.*, p. 354, a exprimat dorinţa ca Muyldermans să reuşească în acest caz, la fel cum a reuşit şi în multe altele.

[180] Vezi PO 28, p. 134 cu n. 88.

[181] Vezi PO 28, p. 135.

Al treilea exemplu: problema „rugăciunii curate"

Cel de al treilea exemplu constă în conceptul de rugăciune curată (καθαρὰ προσευχή). De data aceasta, termenul ca atare este folosit frecvent și de Evagrie și de Sfântul Maxim. Cu toate acestea, fiecare îl înțelege într-un mod diferit, specific fiecăruia. Pentru Evagrie, rugăciunea curată înseamnă *rugăciune purificată*, adică o rugăciune eliberată de dorințe pătimașe și, uneori, de reprezentări și de noțiuni intelectuale. În ultimul caz, ea este liberă de orice atașament față de lumea sensibilă. În ambele cazuri totuși, atributul „curată" se folosește cu o conotație negativă: această rugăciune este curată de ceva.

Este surprinzător faptul că, dacă analizăm aceste texte în care Evagrie folosește termenul „rugăciune curată", observăm că cele mai multe dintre ele se referă la *viața practică*. Astfel, aflăm că eliberarea de gândurile pătimașe este o condiție necesară pentru o rugăciune curată.[183] Ea este curată în măsura în care omul s-a curățit de patimi. Posibilitatea unei rugăciuni curate depinde de despătimirea părții pătimitoare a sufletului. Prin urmare, Evagrie arată că mânia și desfrânarea – adică patimile reprezentative ale elementului irascibil și ale celui concupiscent – împiedică pe om de a menține curată rugăciunea (εὐχή), iar atunci când ele îi perturbă rugăciunea, îl pot conduce cu ușurință spre *acedie.*[184] Iuțimea și mânia sunt deosebit de periculoase aici, deoarece împiedică și distrug rugăciunea curată.[185] Prin urmare, rugăciunea curată trebuie dorită în aceeași măsură în care mânia trebuie alungată și cumpătarea – principala virtute a elementului concupiscent – trebuie iubită.[186] Dar, în concepția lui Evagrie, rugăciunea este ea însăși un mijloc de a curăți mintea și, ca atare, lucrează paralel cu milostenia, care tămăduiește mânia, și postul, care veștejește pofta.[187] Această înțelegere a relației dintre curățire și rugăciune se păstrează și în tradiția evagriană ulterioară. Astfel, Sfântul Nil arată că rugăciunea curată este exclusă de o patimă ca întristarea.[188]

---

[182] HAUSHERR, *Ignorance infinie ou science infinie*, OCP 25 (1959), pp. 44-52, a încercat din nou, chiar și după publicarea de către Guillamont a textului S_2, să-și apere poziția originală, deși fără vreun succes convingător. Temeiurile sale sunt următoarele: 1) Textul S_2 este ulterior lui S_1 și singurul scriitor siriac care și-a exprimat părerea despre el, Joseph Hazzāyā, l-a considerat o falsificare. 2) Dacă Guillamont are dreptate în a presupune că un *lapsus calami* ar putea fi o explicație a schimbării termenului „cunoștință" cu „neștiință", un accident similar ar fi putut la fel de bine schimba termenul „neștiință" în „cunoștință". 3) Ideea unei „neștiințe infinite" nu este incompatibilă cu teologia lui Evagrie, întrucât cunoștința Sfintei Treimi, ca supremă stare de cunoștință, nu trebuie să implice faptul că Sfânta Treime este obiectul cunoștinței, ci mai degrabă subiectul, adică cunoștința mistică în sens strict, prin care Dumnezeu, în calitate de „cunoștință substanțială" îl luminează pe om. O serie de obiecții pot fi ridicate împotriva acestor argumente: 1) Data textului S_2 nu este decisivă, deoarece Guillamont își întemeiază preferința pe faptul că fragmentele grecești pe care le posedă din *Cent. gnost.* corespund cu textul acesta. Mărturia lui Joseph Hazzāyā nu este deosebit de importantă. Fiind origenist (cf. WIDENGREN, *Numen* 8 (1961), p. 165), ar fi putut să își dorească să minimalizeze importanța versiunii mai frapante a textului S_2. Mai trebuie să observăm că Babai, ca antiorigenist (cf. WIDENGREN, *art. cit.*, p. 163), a scris comentariul său la S_1. 2) Cu greu am putea să presupunem un *lapsus calami* în direcția lui Hausherr, dacă nu suntem convinși că ideea de „neștiință infinită" *este* compatibilă cu gândirea lui Evagrie. 3) Ca și în cazul „cunoștinței substanțiale", sunt prea multe exemple care arată că Evagrie și-a închipuit divinitatea ca pe obiectul cunoștinței umane, pentru a mai accepta argumentul lui Hausherr.

Puține sunt cazurile în care rugăciunea curată este considerată mai mult decât o virtute a facultății raționale. În aceste situații, este strâns legată de „contemplarea naturală". Îi este specific faptul că nu este scutită de ispite. Este o stare a minții în care „gnosticul" îl caută pe Dumnezeu-Creatorul și Îi oferă rugăciune curată, stare pe care „cel rău" urmărește să o distrugă.[189] Pe de altă parte, chiar în timpul acestei rugăciuni, „contemplarea naturală" atinge punctul culminant, întrucât aceasta se definește ca o „înlăturare a gândurilor"[190] și în cadrul ei mintea trece dincolo de gânduri și de forme.[191] Într-o astfel de rugăciune contemplativă pură, omul mai poate încă fi ispitit de patima slavei deșarte.[192]

Pe de altă parte, Evagrie o prezintă uneori ca pe un dar neașteptat al harului. Astfel, aflăm că se poate întâmpla ca omul să nu reușească să-și mențină rugăciunea curată, deși face eforturi serioase, în timp ce, în alte cazuri, sufletul se apropie de rugăciunea curată fără eforturi din partea lui. Aici slăbiciunea umană şi harul de sus sunt necesare pentru a ne ajuta să facem noastră rugăciunea curată, spune Evagrie, şi prin ambele suntem învăţaţi să nu ne bizuim pe noi înşine, ci să cunoaştem pe Dătătorul a tot darul.[193] Rugăciunea curată este descrisă aici ca formă foarte înaltă de lucrare duhovnicească, dăruită de harul dumnezeiesc, dar trebuie să mai observăm că este încă înţeleasă ca aproape identică cu un suflet curat. Prin urmare, nu suntem surprinşi să descoperim – cu toată preţuirea pe care i-o acordă – că nu este concepută doar ca un dar suprem al harului, ci şi ca un mijloc omenesc de a implora mila, darul harului.[194]

---

[183] *Mirror for Nuns* 38; GRESSMANN, p. 149.

[184] *Pract.* 1. 14; PG 40, 1225 A.

[185] Vezi *ibid.* 1. 30; PG 40, 1229 B; *De mal. cogitat.* 5; PG 79, 1205 CD și 16; 1220 AB.

[186] *De mal. cogitat.* 24; PG 79, 1228 B.

[187] *De mal. cogitat.* 3; PG 79, 1204 C.

[188] Vezi Nil Ascetul, *De octo spir. mal.* 11; PG 79, 1156 C.

[189] *Ep* 1; FRANKENBERG, p. 567.

[190] *De orat.* 70; PG 79, 1181 C.

[191] Cap. cognosc. 23; FRANKENBERG, p. 443; text latin (*Barb. lat.* 3024), vezi Mus 44 (1931), p. 60 f.

[192] *De orat.* 72; PG 79, 1181 D.

Putem conclude aşadar, că la Evagrie, rugăciunea curată este strâns legată de toate funcţiile minţii, ca facultate intelectuală a omului, nu mai puţin de purificarea ei de lucrurile lumeşti, şi în acest fel de abia dacă este mai înaltă decât „contemplaţia naturală”. Cel puţin nu are un caracter diferit de celelalte funcţii ale minţii, deşi este un dar al lui Dumnezeu.

În cazul Sfântului Maxim problema este mult mai complicată. Unul sau două aspecte sunt totuşi evidente de la bun început. Mai întâi sunt foarte puţine texte în care rugăciunea curată este la fel de intim legată de *viaţa practică*, aşa cum este în cele mai multe cazuri la Evagrie. În al doilea rând, evaluarea mai înaltă a conceptului, care la Evagrie poate fi întâlnită doar în puţine cazuri, predomină la Sfântul Maxim. Pentru el este totdeauna o stare mai presus de lupta imediată din *viaţa practică*, cu toate că poate fi întinată, aşa cum şi Evagrie arată, de gândurile concupiscenţei şi ale mâniei, care târăsc atunci mintea spre *acedie.*[195]

Sfântul Maxim o raportează uneori la contemplarea din „etapa” a doua, dar mult mai des ne spune că formează *vârful celei de a treia „etape”*, θεολογία. Atunci când este legată de contemplarea inferioară, ea este virtutea autentică a minţii ca facultate intelectuală, pentru că o separă de gândurile lucrurilor.[196] Evident, aici termenul rugăciune curată este folosit pentru a desemna o rugăciune purificată de orice alte noţiuni cu excepţia celor despre Dumnezeu, dar această înţelegere „negativă” a conceptului apare doar în raport cu formele cele mai înalte ale contemplaţiei. La Evagrie, rugăciunea curată înseamnă rugăciune curăţită, la Sfântul Maxim de obicei înseamnă rugăciunea supremă, rugăciunea lucrată de Dumnezeu Însuşi.

---

[193] *Tract. ad Eul. monach.* 30; PG 79, 1133 A.

[194] *Sel. in Psalm.* 65; PG 12, 1504 A.

[195] *Char* 1. 49, CSC, p. 66.

[196] *Asc* 19; PG 90, 925 D-928 A.

Conceptul dublu de rugăciune curată la Sfântul Maxim

Aceste din urmă observații devin și mai evidente atunci când remarcăm că Sfântul Maxim operează cu un concept îndoit al rugăciunii curate.[197] În *Char* 2. 6, Sfântul Maxim afirmă explicit că există o stare a rugăciunii curate de care au parte creștinii care se îndeletnicesc cu făptuirea (*vita practica*) și o alta pe care o ating cei ce se îndeletnicesc cu contemplația (*vita contemplativa*). Nici una dintre ele nu este inclusă în aceste „etape", ci ambele sunt mai presus de ele și nici una nu pare să fie subordonată în sine celeilalte, deși forma accesibilă gnosticului pare să fie cea mai proeminentă.

Prima formă este o rugăciune *neîmprăștiată*, bazată pe frica adevărată de Dumnezeu și pe nădejde, mintea adunându-se din toate ideile lumii, se roagă „de parcă *Însuși Dumnezeu ar fi în fața ei*, precum și este".[198] Prin urmare, acest tip de rugăciune este rodul vieții practice în care – așa cum este de obicei la Sfântul Maxim – contemplația își face loc într-o anumită măsură.[199] Al doilea tip însă, pare să fie o rugăciune extatică (ce conduce mintea spre realitățile de mai presus de ea), întemeiată pe iubire doritoare (ἔρως) și pe o curățire deplină. Mintea nu se mai simte pe sine, nici altceva din cele ce sunt, decât numai pe Dumnezeu, și se preocupă doar de însușirile Lui, primind astfel, curate și limpezi, descoperirile cu privire la El.[200] Așadar, ea este mai presus de toate formele de contemplație și este caracterizată de un extaz binecuvântat. Astfel, rugăciunea neîmprăștiată și rugăciunea curată, în al doilea înțeles, nu sunt sinonime – deși ambele sunt numite rugăciune curată – prima nefiind mult inferioară celei de a doua, întrucât ambele experiază prezența lui Dumnezeu într-un anume fel.[201]

În ceea ce privește rugăciunea neîmprăștiată, Sfântul Maxim spune că este semn și consecință a iubirii (ἀγάπη) de Dumnezeu.[202] Făptuirea (*vita practica*) și contemplațiile duhovnicești care trebuie să i se integreze, ajută împreună mintea să se roage neîmprăștiat.[203] Prin urmare, și Sfântul Maxim spune că doar atunci când mintea este golită de materie și de formă (ἄϋλος şi ἀνρίδεος) devine liberă pentru rugăciunea neîmprăştiată,[204] iar, după părerea Sfântului Maxim, mintea este fără materie datorită virtuţilor practice şi fără formă, mulţumită contemplaţiei.[205] Mai departe, aşa cum am văzut în *Char* 2. 6, aceasta este o stare a minţii, lipsită de gânduri (νοήματα), dar suntem avertizaţi că nu este o stare în afara sferei nepătimirii.[206] În acest mod, Sfântul Maxim înalţă rugăciunea curată deasupra virtuţilor practice şi, în acelaşi timp, arată că aceste virtuţi trebuie să sprijine mintea şi că omul este un întreg unitar. Rugăciunea curată este accesibilă astfel omului făptuitor (la stadiul *vieţii practice*) şi chiar şi în cazul lui, mintea a ajuns, ca să spunem aşa, în afara trupului şi a lumii şi este în întregime imaterială şi fără formă în vremea rugăciunii. Această rugăciune este „zămislită" doar de prezenţa lui Dumnezeu Însuşi.[207]

---

[197] Vezi SHERWOOD, în ACW, p. 87 f., unde acest lucru este accentuat în mod deosebit.

[198] CSC, p. 92.

[199] Vezi *Char* 2. 5; CSC, p. 90.

[200] *Char* 2. 6; CSC, p. 92.

[201] În ambele cazuri, PEGON, SCH 9, pp. 92, n. 2 și 95, n. 1, pare să fi greșit.

[202] *Char* 2. 1; p. 90.

[203] *Ibid.* 2. 5; p. 90.

Ar trebui să remarcăm că Sfântul Maxim, chiar în *Liber asceticus*, unde nu menţionează niciodată „contemplaţia naturală", doreşte să sublinieze funcţia şi caracterul suprem al rugăciunii curate. Ea se întemeiază direct pe virtuţile vieţii practice şi este un dar al lui Dumnezeu. Aflăm că harul rugăciunii uneşte mintea cu Dumnezeu şi totodată o desface de gânduri. Atunci mintea (întreţinându-se cu Dumnezeu) ajunge să ia formă dumnezeiască şi se poate ruga fără încetare (I Tes. 5. 17).[208] Acest lucru nu înseamnă însă că din acel moment mintea este eliberată de atacurile demonilor. Dimpotrivă, dracii îi războiesc chiar pe cei ce se ridică pe treapta cea mai înaltă a rugăciunii încercând să-i facă să primească dorinţe pătimaşe în locul înţelesurilor simple ale lucrurilor sensibile.[209] Desigur că pentru Sfântul Maxim preţuirea pe care el o acordă rugăciunii curate a făptuitorului (πρακτικός) nu face notă discordantă cu viziunea realistă a nevoinţei duhovniceşti neîntrerupte. Starea rugăciunii curate este pentru el doar un har, dar omul, ca întreg compus, va avea întotdeauna nevoie de sprijinul virtuţilor dobândite şi de dorinţa sa omenească după Dumnezeu.

Totuşi, aşa cum am văzut, există *o formă distinctă de rugăciune curată*. Este strâns legată de contemplaţie şi, prin urmare, nu se distinge uşor de formele cele mai înalte ale contemplaţiei. Dar există totdeauna anumite trăsături specifice acestei rugăciuni. Mai întâi, este însoțită de o iubire doritoare (ἔρως), adică iubirea care râvnește unirea mistică cu Dumnezeu. În acest fel, mintea se înaripează cu rugăciunea curată și se ridică deasupra tuturor lucrurilor.[210] În al doilea rând, ea este prezentată ca fiind în sine însăși starea supremă a comuniunii cu Dumnezeu. Așadar, cel ce iubește pe Dumnezeu stăruie de la început pentru a atinge rugăciunea curată și aruncă din sine toată patima care îl împiedică de la aceasta.[211] În al treilea rând, rugăciunea curată de acest fel nu este înțeleasă cu precădere ca rugăciune curățită. Mai degrabă concentrarea exclusivă spre Dumnezeu o face să fie curată. Acest lucru apare foarte clar în *Char* 3.44, unde Sfântul Maxim se referă la modelul întreit al dezvoltării duhovnicești, spunând despre *virtuți* că *despart* mintea de patimi (aici menționează virtuțile referindu-se doar la funcția lor negativă), despre *contemplații*, că o *despart* de înțelesurile simple și despre rugăciunea curată, că *înfățișează mintea înaintea lui Dumnezeu Însuși*.[212] Ar fi putut spune că „separă" mintea de ea însăși, dar în acest punct, principalul său interes este să sublinieze funcția pozitivă a rugăciunii curate în raport cu Dumnezeu. Făcând aceasta, își delimitează clar poziția sa diferită de a lui Evagrie, deoarece la el aspectul separării domină conceptul de rugăciune *curată*.

---

[204] *Ibid.* 2. 4; p. 90.

[205] Vezi *Amb* 30; PG 91, 1273 C. Acest lucru se poate spune şi despre al doilea tip de rugăciune curată.

[206] *Char* 1. 88; CSC, p. 84.

[207] *Ibid.* 2. 61; p. 122.

[208] *Asc* 24; PG 90, 929 C.

[209] *Char* 2. 90; CSC, p. 138.

Rugăciunea curată este mai mult decât rugăciunea curățită

Rezultă din ceea ce am spus că Sfântul Maxim consideră că rugăciunea curată este greu de atins.[213] Trăsăturile ei în raport cu lumea creată sunt cele ale stării de θεολογία. Prin urmare, reiese că mintea îl contemplă doar pe Dumnezeu și este simplă, pentru că Dumnezeu, ca obiect al contemplației, este simplu (μονοειδης), și astfel, primindu-și „vederea" de la El, se umple de lumina dumnezeiască.[214] În această stare de desăvârșire, mintea a trecut dincolo de dreapta judecată (calitatea ce rezumă viața practică) și de cunoștință (rod al vieții contemplative), deși acestea reflectă însușiri dumnezeiești la nivelul creației, și scrutează rațiunile (λόγοι) privitoare la Dumnezeu, atât cât este minții omenești cu putință.[215] Aceasta este încă o funcție intelectuală a minții și trebuie să presupunem că rugăciunea merge chiar mai departe, în taina de nepătruns a esenței divine, unde conceptele nu mai au nici o putere. Dar, întrucât omul este o unitate compusă din trup, suflet și minte, înaintarea în Dumnezeirea Însăși – care nu este ontologică sau morală, ci mistică – trebuie să fie sprijinită de virtuțile și de înțelegerile celorlalte părți ale omului.

---

[210] Vezi și *ibid.* 1. 11; p. 52.

[211] *Ibid.* 2. 7; p. 92.

[212] CSC, p. 164.

[213] Vezi, de ex., *Char* 4. 51; CSC, p. 214.

[214] *Ibid.* 3. 97; p. 190.

Așadar, rugăciunea neîmprăștiată, care este o rugăciune curată, în sensul de rugăciune imaterială și fără formă, este chiar în ea însăși un semn al despătimirii și al iubirii – roadele vieții practice. Astfel, chiar la cele mai înalte niveluri ale rugăciunii, mintea nu poate înainta fără aceste calități care o întăresc.[216] Cu privire la al doilea tip de rugăciune curată, Sfântul Maxim ne arată lămurit că trebuie să fie sprijinită atât de nepătimire, ca rezultat al vieții practice, cât și de cunoștința dobândită prin „contemplarea naturală".[217] Printr-o astfel de eliberare de patimi și iluminare putem să ne rugăm cum se cuvine, adică stăruind neabătuți pe lângă Dumnezeu și primind direct de la El însușirile divine, ca obiecte ale „contemplației teologice".

Astfel, tragem concluzia că pentru Sfântul Maxim rugăciunea curată nu mai este doar o rugăciune curățită, ci și o rugăciune ce se concentrează exclusiv asupra lui Dumnezeu, care tinde cu iubire către Dumnezeu, așa cum se arată El minții golite, dar, probabil, și așa cum este El în Sine Însuși, adică în chiar misterul ființei Sale. Este adevărat că termenul „extaz" este mai potrivit aici[218], dar Sfântul Maxim nu diferențiază clar între extaz și rugăciunea curată. La Evagrie, abordarea acestui aspect este mult mai intelectualizată. Pentru el, rugăciunea curată este o rugăciune curățită și, ca atare, este rugăciunea unei minți care s-a curățit. Însă o minte curată este, după părerea lui Evagrie, o minte restaurată deplin la comuniunea cu Dumnezeu, capabilă să-L contemple pe Dumnezeu în Sine Însuși. La Sfântul Maxim, dimpotrivă, mintea, fiind creată, trebuie să iasă din sine pentru a-L găsi pe Dumnezeu așa cum este El, iar rugăciunea curată devine astfel pentru el o contemplare fără formă a lui Dumnezeu, în însușirile pe care ni le descoperă prin har. Și, dincolo de acestea, urmărește comuniunea cu Dumnezeu așa cum este El în Sine Însuși. În acest punct, Sfântul Maxim este ajutat de teologia apofatică a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul și nu de gândirea evagriană, deși concordă cu Evagrie, spunând că mintea poate fi pe deplin iluminată doar în rugăciune, cu toate că pare mai puțin interesat de întunericul divin decât Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.[219]

---

[215] *Ibid.* 2. 26; p. 102.
[216] Vezi *ibid.* 4. 42; p. 210.
[217] *Ibid.* 2. 100; p. 142.
[218] Despre acest concept la Sfântul Maxim, vezi, mai departe, pp. 463-466 de mai jos.

Sfântul Maxim acceptă că există o prăpastie între Dumnezeu şi *toate* lucrurile create, inclusiv mintea umană, dar pe el îl interesează mai mult raportul subtil dintre pogorârea divină şi urcuşul doritor al omului – totul petrecându-se într-un schimb reciproc de iubire – decât analiza misterului întunericului divin în raport cu celelalte concepte. La Sfântul Maxim, rugăciunea curată este expresie a iubirii de Dumnezeu care nu se sfârşeşte niciodată şi, ca atare, este parte a teologiei apofatice, dar în acelaşi timp, se caracterizează prin acea iluminare pe care Dumnezeu o oferă liber, prin har, minții umane ațintite doar asupra Lui.

5. O altă triadă a dezvoltării duhovniceşti

Înainte de a începe analiza celor cinci tipuri de mediere pe care, potrivit textelor de la Amb 41 şi Thal 48, omul este chemat să le îndeplinească urmând lui Hristos, ar trebui să tratăm pe scurt un model întreit paralel al dezvoltării duhovniceşti. Avem în vedere triada doctrinară şi cronologică: existență – existență bună – existență veşnică (εἶναι – εὖ εἶναι – ἀεὶ εἶναι). Importanța şi funcția triadei a fost analizată suficient de von Balthasar şi de Sherwood şi din acest motiv ne vom limita la o prezentare scurtă a aspectelor ei celor mai relevante. Mai întâi trebuie să remarcăm faptul că fundalul pe care a apărut această triadă nu este evagrian. Foarte probabil că vom găsi rădăcinile ei în distincția dintre viețuire şi viețuire bună (ζῆν şi εὖ ζῆν), pe care o întâlnim la Aristotel, iar în spațiul creştin, la Sfântul Clement al Alexandriei.[220] Cel mai apropiat predecesor al Sfântului Maxim în această privință este totuşi Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, care, cu privire la ființele spirituale, distinge între εἶναι şi εὖ εἶναι şi leagă ultima stare de ideea imitării lui Dumnezeu pentru a se preface după asemănarea Lui.[221] Contextul acestei terminologii a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul este, la rândul lui, neoplatonic şi nu este exclus ca întreaga triadă să îşi aibă originea la Proclu.[222] Însă, în acelaşi timp, trebuie observat că Sfântul Maxim îi oferă o temelie biblică. Triada existență, mişcare şi viață în Dumnezeu, care poate fi dedusă din FA 17: 28, este clar pusă în legătură cu principiile existenței, existenței-bune şi a existenței-fericite.[223]

---

[219] Vezi discuția lui SHERWOOD despre aceste probleme, în ACW, pp. 88 f. şi 95 f.

[220] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 623.

[221] Vezi *De div. nom.* 4. 1; PG 3, 696 A; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 537.

[222] Cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 67 f., n. 27.

De fapt această triadă biblică nu este singura care se presupune că ar corespunde, mai mult sau mai puțin, cu cea a existenței, existenței bune şi existenței fericite. De exemplu, o alta constă în binecunoscuta triadă maximiană antiorigenistă: *devenire*, *mişcare* şi *repaos*.[224] Ne putem referi, de asemenea, şi la triada paralelă a *începutului*, *mijlocului* şi *sfârşitului*, pe care însuşi Sfântul Maxim o relaționează cu triada noastră.[225] O anumită relație există şi cu triada: *potență*, *energie* şi *repaos* (δύναμις, ἐνέργεια, ἀργία), la fel ca şi cu triada: *substanță*, *relație intenționată* şi *har* (οὐσία, σχέσις, χάρις).[226]

Mai departe, este important, în contextul acesta, faptul că triada noastră se leagă de ideea celor *trei naşteri ale omului*. Astfel, naşterea îndoită a omului, în trup şi în suflet (care se petrece simultan)[227], corespunde categoriei existenței, în timp ce naşterea lui la botez, corespunde celei a existenței-bune, iar cea de a treia şi cea din urmă naştere, cea prin înviere, categoriei existenței veşnice.[228] Schema aceasta întreită a naşterilor a fost pregătită şi prefigurată de Hristos, Cel ce pentru iubirea de oameni a suferit El Însuşi trei naşteri. Prin urmare, trecerea omului prin etapele triadei noastre se raportează la *trei naşteri răscumpărătoare [mântuitoare] ale lui Hristos*. Astfel, Întruparea lui Hristos (prima sa naştere, cea omenească) corespunde principiului omenesc al existenței (λόγος τοῦ εἶναι), iar botezul Său corespunde principiului existenței bune (λόγος τοῦ εὖ εἶναι), în timp ce Învierea sugerează că adevăraților credincioşi li se va permite să Îl urmeze în viața veşnică potrivit principiului existenței veşnice (λόγος εὖ ἀεὶ εἶναι).[229] În cele din urmă, ar mai trebui să menționăm că Sfântul Maxim leagă triada despre care vorbim de două concepte proprii: de conceptul *celor trei zile* (a şasea, a şaptea şi a opta ale creaţiei)[230] şi de conceptul *celor trei legi* (legea naturală, legea scrisă şi legea harului).[231]

---

[223] Vezi *Amb* 7; PG 91, 1084 B.

[224] Vezi p. 99 f., notele 216-217 de mai sus şi SHERWOOD, *op. cit.*, p. 172, n. 63. Despre relația dintre triada aceasta şi echivalentele ei în contextul procesului complicat de contestare a origenismului de către Sfântul Maxim, vezi şi IDEM, „Maximus and origenism", *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958* şi VON IVÁNKA, „Der philosophische Ertrag", JOBG (1958), p. 27 ff. cu n. 2.

[225] Vezi *Amb* 7; PG 91, 1073 C.

[226] Vezi *Amb* 20; PG 91, 1237 A şi 65; 1392 A; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 140.

[227] Vezi cap. III: A, 1; p. 112 ff. de mai sus.

[228] Vezi *Amb* 42; PG 91, 1325 BC.

[229] *Amb* 42; PG 91, 1348 D.

Dar care este sensul acestei triade şi care este relaţia ei cu sistemul întreit al creşterii duhovniceşti? Un număr de texte sunt revelatoare în această privinţă, iar sistemele de triade corespunzătoare ne ajută să înţelegem mai bine contextul triadei existenţei, existenţei bune şi a existenţei veşnice. Din aceste texte reiese clar că starea de existenţă veşnică a fost deschisă omului la început, după părerea Sfântului Maxim, nu în baza naturii sale, ci datorită harului dumnezeiesc, care i-a fost dăruit liber.[232] Cu toate acestea, prin cădere, omul s-a depărtat de Dumnezeu şi nu a mai dobândit acest har. Acum drumul către existenţa veşnică este accesibil doar prin Hristos, Cel care a acceptat condiţia umană de vieţuire, din iubire pentru oameni, a întemeiat în viaţa Sa starea desăvârşită a existenţei bune şi, în cele din urmă, a dăruit celor ce Îl urmează calea către viaţa veşnică, prin Învierea Sa. Omul trebuie să Îl urmeze, pe baza naturii sale proprii pe care Dumnezeu a creat-o spre comuniunea cu Sine, natură pe care o împărtăşeşte şi Hristos. Acesta este contextul general în care triada ar trebui înţeleasă, iar diferitele ei elemente vor fi analizate în lumina lui.

Astfel, *existenţa* înseamnă simplu participarea tuturor creaturilor la Dumnezeu ca Existenţă, întrucât El oferă din ale Sale atunci când creează. Principiul acestei existenţe diferă potrivit diferitelor naturi, iar principiul existenţei omului (λόγος τοῦ εἶναι) coincide cu principiul naturii sale (λόγος τῆς φύσεως), deşi viaţa lui este parte a existenţei în general. Existenţa este dăruită de Dumnezeu-Creatorul[233] fiecărui om, la prima sa naştere în trup şi suflet.[234] În felul acesta, firile raţionale participă la Dumnezeu (ca Existenţă) prin chiar fiinţarea lor, iar cele individuale prin existenţa lor.[235] În cazul oamenilor, această participare implică faptul că ei poartă chipul lui Dumnezeu, şi de aceea sunt şi mişcaţi către El, ca finalitate a lor, căci Dumnezeu este începutul lor, întrucât El este temelia existenței lor.[236] Astfel, existența lor este înzestrată *natural* cu puterea și cu capacitatea de a se mișca către cea de a doua stare, a existenței bune.[237]

---

[230] Despre simbolismul celei de a opta zi în general în Biserica primară, vezi DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, Paris 1951, pp. 355-387.

[231] Vezi *Gnost* 1. 56; PG 90, 1104 C (cf. *Amb* 65; PG 91, 1392 B-D) şi *Thal* 64; CCSG 22, p. 237 (cf. *schol.* 50; *ibid.*, p. 243). Despre complexul acesta la Sfântul Maxim, mai vezi şi BLOWERS, *op. cit.*, p. 166 f., n. 108.

[232] Despre problema harului dumnezeiesc şi a libertăţii umane la Sfântul Maxim, vezi mai departe analiza din DÖLGER-BECK, *Diskussionsbeiträge zum XI. Internationalen Byzantinistenkongress*, pp. 37-40.

[233] Vezi *Thal* 60; CCSG 22, p. 79.

[234] Vezi *Amb* 42; PG 91, 1325 B.

[235] *Char* 3. 24; CSC, p. 154.

Această a doua stare, *a existenței bune*, prezintă un interes deosebit pentru câteva motive. Este legată de voința și de libertatea omului și oferă în același timp prima legătură cu schema maximiană întreită a creșterii duhovnicești. Ea reprezintă astfel *atât viața practică, cât și viața contemplativă.* Starea de existență denotă pur și simplu doar existența, pe când starea de existență bună se dobândește prin folosirea de către om a capacităților naturale de a ajunge la comuniunea cu Dumnezeu. Este un *stadiu intermediar*, care include folosirea facultății de *mișcare* a omului.[238] În felul acesta, ea se datorează mișcării omului și aplecării voinței (γνώμη) sale.[239] Dar, întrucât avem de a face aici cu omul căzut, ea depinde de nașterea sa a doua oară prin botez[240], iar omul o capătă prin biruința asupra patimilor și prin virtute.[241] Mai departe, existența bună implică „gnomic" actualizarea capacității de mișcare în energie liberă.[242] Omul se mișcă în acord cu γνώμη a sa prin existența bună, către finalitatea sa divină. Sfântul Maxim mai spune că depinde de alegerea (προαίρεσις) creaturilor de sine mișcătoare.[243]

Până acum, existența bună este văzută ca rod al vieții practice. Dar ea este legată și de „contemplația naturală", așa cum am arătat, căci existența bună presupune *nu doar o participare la bunătatea lui Dumnezeu, ci și la înțelepciunea Lui.* O astfel de participare îndoită – o împărtășire de bunătate și de înțelepciune care depinde de voia și de hotărârea ființelor raționale[244] – se datorează aptitudinii „gnomice" a oamenilor pentru existența bună, adică vredniciei lor de a se bucura de ea.[245] În sfârşit, această participare nu înseamnă doar că omul are chipul lui Dumnezeu în virtutea naturii sale, ci şi că, în existenţa bună, el îşi dezvoltă şi asemănarea cu Dumnezeu, iar acest lucru, la Sfântul Maxim, depinde întotdeauna de decizia liberă a omului.[246]

---

[236] *Amb* 7; PG 91, 1073 C.

[237] Vezi *Amb* 65; PG 91,1392 AB.

[238] Conceptul de mișcare în Dumnezeu de la FA 17: 28 este legat de principiul existenței bune, vezi *Amb* 7; PG 91, 1084 B. Folosirea de către Sfântul Maxim a cuvântului principiu (λόγος) implică, în același timp, ideea că mișcarea aceasta corespunde unui fel de predestinație divină, în sensul unui scop intenționat al vieții umane (σκοπός); cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 174, și în special IDEM, „Maximus and Origenism", în *Berichte zum XI. Intern. Byz. – Kongr.*, pp. 16-23.

[239] Vezi *Amb* 10; PG 91, 1116 B.

[240] *Amb* 42; PG 91, 1325 B.

[241] *Amb* 42; PG 91, 1329 A.

[242] *Amb* 65; PG 91, 1392 AB.

[243] *Amb* 65; PG 91, 1392 AB; cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 202.

[244] Vezi *Char* 3. 27; CSC, p. 156.

Însă ultimul lucru menţionat implică ideea că omul poate să aleagă şi răul în locul binelui. O astfel de alegere are repercusiuni asupra *existenţei veşnice* a omului, pentru că în concepţia Sfântului Maxim, *existenţa veşnică* este de obicei identică cu *existenţa veşnic bună*. Starea adevăratei existenţe veşnice este, desigur, un dar al harului dumnezeiesc, dar nu există cale către ea decât prin existenţa morală bună. În consecinţă, omul poate să-şi cauzeze alternativ şi o *existenţă rea*, din cauza păcatului şi a unei întrebuinţări greşit orientate a capacităţii sale naturale de mişcare.[247] Cei care, prin alegerea lor, îşi folosesc existenţa potrivit naturii, capătă în cele din urmă existenţa veşnic bună, dar cei ce o folosesc contrar naturii dobândesc „existenţa veşnic rea", care este opusul adevăratei existenţe veşnice.[248] Omul se poate lipsi de bunătate şi de înţelepciune în baza libertăţii sale şi, prin urmare, existenţa sa bună depinde totdeauna de voinţa şi de hotărârea sa.[249] Acest lucru nu îl împiedică însă pe Sfântul Maxim să susţină cu putere că existenţa veşnică adevărată a omului se datorează voii şi sfatului Celui ce a zidit toate[250], căci o altă convingere a Sfântului Maxim este că existenţa veşnică se dăruieşte de harul divin suveran celor care s-au dovedit vrednici de ea prin existenţa lor bună.

Ca atare, existenţa veşnică autentică corespunde etapei a treia din sistemul întreit al Sfântului Maxim şi are un caracter eshatologic şi mistic. Prin Învierea lui Hristos, ea este accesibilă omului şi, în final, omul o primeşte prin învierea sa.[251] Este odihna şi repaosul şi finalitatea fiinţelor raţionale.[252] De asemenea, este şi o „limită" (ὅρος), şi de aceea se mai numeşte şi Sabat.[253] În consecinţă, doar legea harului oferă persistenţa în existenţa veşnic bună.[254]

---

[245] Vezi *Char* 3. 24; CSC, p. 154. Despre relaţia dintre termenul „aptitudine" şi conceptul de γνώμη, vezi SHERWOOD, în ACW, p. 259, n. 153.

[246] Vezi *Char* 3.25; CSC, p. 154; cf. cap. III: A, 4: p. 147 f. de mai sus.

[247] *Amb* 42; PG 91, 1329 A.

[248] *Amb* 65; PG 91, 1392 D.

[249] Vezi şi *Char* 3. 29; CSC, p. 156 ff.

[250] Vezi *ibid.* 4. 13; p. 198; 3. 28; p. 156 şi *Thal* 60; CCSG 22, p. 79.

[251] Vezi *Amb* 42; PG 91, 1325 BC şi 1348 D.

[252] Despre existenţa bună ca finalitate, vezi *Amb* 7; PG 91, 1073 C.

[253] Vezi *Amb* 65; PG 91, 1392 BC.

[254] *Thal* 64; CCSG 22, p. 237. Remarcaţi cum Sfântul Maxim evită cu grijă orice idee origenistă în legătură cu etapa aceasta.

Dacă ziua a şasea simbolizează principiul existenţei, iar ziua a şaptea, *modul* existenţei bune (τρόπος τοῦ εὖ εἶναι),[255] atunci ziua a opta indică „taina existenţei veşnic bune".[256] Aici ne aflăm la sfârşitul desăvârşirii duhovniceşti şi, ca şi în cazul etapei θεολογία sau μυσταγωγία, aceasta este cu totul în afara capacităţilor şi a eforturilor umane de a o atinge. Ambele sunt dăruite liber de Dumnezeu şi se primesc din mâinile Lui în iubire arzătoare.

Însă convingerea Sfântului Maxim este că omul nu îşi îndeplineşte până la capăt misiunea sa mediatoare până nu ajunge la acest nivel. Căci omul este chemat să unească *toate* cele ce sunt deosebite şi separate – chiar pe Dumnezeu şi creaţia Sa.

6. Prima mediere: cea între sexe

Omul restaurat în Hristos este chemat să îndeplinească o misiune mediatoare încincită. Aceasta este învăţătura Sfântului Maxim în *Amb* 41 şi, de asemenea, în *Thal* 48[257], unde interpretează pasajul de la 2 Paral. 26: 9-10 în acest sens. Urmând această lucrare în ordine cronologică, primul tip de mediere este cel dintre bărbat şi femeie.

---

[255] Cuvântul τρόπος este folosit în general de Sfântul Maxim în legătură cu libertatea şi cu voinţa naturală a omului.

[256] *Gnost* 1. 56; PG 90, 1104 C. – Evident că suntem foarte aproape de ideea de apocatastază în unele din afirmaţiile Sfântului Maxim despre dezvoltarea duhovniceasca. Problema aceasta a fost dezbătută în detaliu de teologi. E. MICHAUD, „Saint Maxime le Confesseur et l'Apocatastase", *Rev. Intern. de Théologie* 10 (1902), pp. 257-272 a argumentat că de fapt Sfântul Maxim susţine apocatastaza. Atunci când Sfântul Maxim vorbeşte despre „veacuri" şi „veşnicii" după judecată, el învaţă mereu apocatastaza, spune Michaud (p. 271). El a fost urmat mai târziu de GRUMEL, *art.* „Maxime le Confesseur", DTC 10 (1928), col. 457, şi de VON BALTHASAR (care considera că Sfântul Maxim urma tacit această doctrină), KL^1, pp. 367-372 şi *Die Gnost. Centurien*, p. 7. În sfârşit, SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, pp. 205-221, a dedicat o atenţie considerabilă problemei şi a ajuns la o concluzie diferită: Sfântul Maxim nu propovăduieşte apocatastaza şi nici nu o acceptă tacit, dar păstrează în toată integritatea tensiunea dintre mântuirea universală şi osânda veşnică (p. 222.). VON BALTHASAR însă nu şi-a schimbat părerea mai târziu, vezi KL^2, pp. 355-359. – Conceptul de existenţă veşnic rea din *Amb* 65 (PG 91, 1392 D) – în combinaţie cu accentul pus pe ideea că doar harul divin este activ în îndumnezeire – pare oricum suficient să arate că Sfântul Maxim nu învaţă apocatastaza şi că el mai degrabă menţine tensiunea şi nu acceptă apocatastaza în mod discret.

[257] Pentru această ultimă referire, Vezi CCSG 7, p. 333 f. cf. BLOWERS, *op. cit.*, p. 175, n. 184 şi *ibid.*, p. 153, n. 19. Vezi şi studiul autorului *Man and the Cosmos*, pp. 80-91.

Sfântul Maxim consideră procrearea prin relație sexuală ca fiind introdusă de providența dumnezeiască după căderea omului și trage concluzia că un alt mod de procreare trebuie să fi fost rânduit pentru om înainte de cădere.[258] În felul aceasta, diferențierea sexuală, așa cum o cunoaștem astăzi, este în ea însăși o consecință a căderii și, prin urmare, felul acesta de mediere umană se petrece în relație cu elemente ale vieții create care au fost separate prin păcat, împotriva intenției creatoare inițiale a lui Dumnezeu. Reconcilierea dintre bărbat și femeie prin unirea lor tainică în duh este astfel parte a curățirii omului de păcat și antrenează folosirea noii libertăți în Hristos, în care omul a fost botezat.

Bărbatul și femeia la predecesorii Sfântului Maxim

Înainte de a analiza modul în care Sfântul Maxim dezvoltă ideea aceasta a sintezei genurilor, ar trebui să indicăm în ce măsură a fost el inspirat de tradiția creștină anterioară.[259] Sigur că în primul rând trebuie să ne referim la Sfântul Grigorie de Nyssa, care credea într-o absență a sexualității la omul primar, și o considera rezultat al păcatului. Pe lângă scrierile lui, mai există niște texte din teologia alexandrină și din alte surse cărora este necesar să le acordăm o atenție specială în acest context. Se pare că pentru analiza ideii la Sfântul Maxim și la predecesorii săi este deosebit de importantă mărturia Sfintei Scripturii de la Gal. 3: 28, cu referirea specifică la restaurarea în Hristos a omului creat după chipul lui Dumnezeu. Din acest motiv propunem să întocmim o analiză proprie a problemei medierii și sintezei sexuale, în raport cu exegeza prezentată de către acești scriitori pentru pasajul menționat mai sus.

Am remarcat mai devreme că Filon – folosind imaginea platonică a trăsurii cu doi cai – interpreta *iuțimea* și *concupiscența* ca impulsuri bărbătești și respectiv femeiești.[260] El este urmat în spațiul creștin de Sfântul Clement al Alexandriei, care însă schimbă perspectiva și spune că expresia „parte bărbătească şi parte femeiască" de la Gal. 3: 28 indică iuţimea şi concupiscenţa. Ceea ce ne interesează însă este faptul că el merge mai departe şi spune că, atunci când se eliberează de ceea ce îl dezbină în acest fel – adică de tendinţele către afecţiune pătimaşă şi agresivitate –, sufletul dobândeşte unitatea. Iar o asemenea unitate înseamnă că nu mai este „parte bărbătească şi parte femeiască".[261] Sfântul Clement se străduieşte să evite o înţelegere literală a cuvintelor pauline, dar se pare că nu exclude o anumită relaţie spirituală între categoriile bărbat şi femeie şi facultăţile pătimitoare ale sufletului omenesc.

---

[258] Vezi,de ex., *Amb* 42; PG 91, 1317 A și 1309 A; cf. SHERWOOD, „Maximus and Origenism", în *Berichte zum XI. Intern. byz. – Kongr.*, pp. 8-16 și cap. III: B, 1 și 3; pp. 172 ff. și 190 f. de mai sus.

[259] Subiectul pe care îl abordăm aici este, desigur, foarte vast și variat, dacă ne gândim la concepția despre bărbat și femeie în Biserica primară. Aici trebuie să ne concentrăm atenția asupra acelor puncte care prezintă o importanță deosebită în legătură cu interpretarea de către Sfântul Maxim a primei medieri. Pentru un studiu mai general, vezi însă D. S. BAILEY, *The Man – Woman Relation in Christian Thought*, Londra 1959, pp. 19-102.

[260] Vezi cap. IV: A, 3; p. 207 f. cu n. 86. Remarcați că el îi prezintă tot ca *frate* și *soră*.

Aşadar, nu este surprinzător să descoperim că admite şi un rezultat concret al acestei noi unităţi în Hristos. Astfel, arată că după ce a dat naştere copiilor săi, femeia „gnostică" este considerată ca o soră de către bărbatul ei, cu excepţia momentelor în care ea îşi priveşte copiii. Bărbatul şi femeia se consideră frate şi soră deoarece au acelaşi Părinte.[262] Sfântul Clement continuă spunând că în ele însele sufletele nu sunt bărbat şi femeie, ci doar suflete şi că femeia la sfârşit se va preface în bărbat şi va deveni „nefemeie, bărbătească şi desăvârşită".[263] Această interpretare bipolară – o înţelegere spiritualizată a „bărbatului şi femeii", ca semnificând iuţimea şi concupiscenţa şi reflecţia ascetică asupra consecinţelor concrete ale unirii în Hristos – poate fi urmărită ulterior, sub ambele ei aspecte.[264]

Trebuie totuşi să ne concentrăm atenţia asupra acelor scriitori care au influenţat clar pe Sfântul Maxim. La Evagrie întâlnim *primul* tip de interpretare. El spune explicit că prin „bărbat şi femeie" înţelege iuţimea şi concupiscenţa şi, prin urmare, afirmă că nepătimirea – reprezentând victoria finală asupra patimilor ambelor facultăţi pătimitoare – are ca rezultat faptul că în Hristos nu mai este „bărbat sau femeie".[265] Evident că aici „bărbat şi femeie" se referă la acea simţire pe care mintea, ca adevărat chip al lui Dumnezeu, o lasă în urmă atunci când se uneşte cu Hristos-Logosul. Este de la sine înţeles că în acest proces trebuie neglijate chiar distincţiile trupeşti, iar dorinţele lor trebuie să fie depăşite în întregime.

---

[261] *Strom.* 6. 12; *ibid.*, p. 482.

[262] Despre relaţia dintre înţelegerea aceasta a cerinţelor duhovniceşti ale căsătoriei şi *syneisaktism*-ul din creştinismul timpuriu, vezi BAILEY, *op.cit.*, p. 33 f.

[263] *Strom.* 6. 12; *ibid.*, p. 482.

[264] Cu privire la concepţia Sfântului Clement despre căsătorie şi la relaţia dintre bărbat şi femeie, vezi, mai departe, F. QUATEMBER, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Paedagogus*, Viena 1946, pp. 137-140.

[265] Vezi *Pract.* 1. 63; PG 40, 1237 B şi *De mal. cogitat.* 3; PG 79, 1204 C.

Nu am găsit în scrierile Sfântului Grigorie de Nazianz nici o referire la iuţime şi la concupiscenţă în acest sens, dar el pune în lumină faptul că toate distincţiile de la Gal. 3: 28 sunt „semne ale cărnii". Atunci când Hristos va deveni totul întru toate, atunci ele vor fi depăşite şi nu va mai fi bărbat sau femeie. Adevăratul chip al lui Dumnezeu în om este astfel restaurat şi omul poartă doar pecetea dumnezeirii.[266]

La Sfântul Grigorie de Nyssa însă, aceeaşi idee este dezvoltată într-o întreagă teologie. Pentru el, starea ideală, primordială a omului nu includea sexualitatea.[267] În acest fel, cea din urmă este privită ca rezultat al păcatului[268] şi este cauza a toată apostazia.[269] După părerea Sfântului Grigorie, distincţia dintre bărbat şi femeie a fost adăugată creaţiei originare (sau mai bine spus: ideale) a omului „după chip", căci în Hristos – care este Chipul – nu este „bărbat sau femeie".[270] Concluzia este că în Paradis nu exista căsătorie.[271]

Ca şi la Sfântul Clement, aceste reflecţii teologice conduc şi la concluzii practice pentru cei care trăiesc în Hristos. Convingerea Sfântului Grigorie este că pasajul de la Mt. 22: 30 arată că oamenii sunt chemaţi să trăiască fără să se căsătorească, precum îngerii, căci aşa trebuie să fi fost „dintru început".[272] Şi cum îngerii sunt mulţi, Sfântul Grigorie trage concluzia că relaţia sexuală nu este o condiţie necesară pentru multiplicitate.[273] Acum, creştinii trebuie să prefigureze acest mod primar şi eshatologic de vieţuire printr-o viaţă ascetică; sfânta feciorie este de cea mai mare importanţă pentru Sfântul Grigorie. El spune că un adevărat creştin trebuie să aleagă între două forme de căsătorie, una „trupească" şi una „duhovnicească", şi nu poate alege decât una.[274] Aceste două căi se exclud reciproc pentru că nici un om nu poate sluji la doi stăpâni. Căsătoria „duhovnicească" este acum accesibilă şi comună atât pentru bărbaţi, cât şi pentru femei, chiar pentru motivul că în Hristos nu mai este „parte bărbătească sau parte femeiască". Astfel, în căsătoria duhovnicească bărbatul nu îşi doreşte o femeie pământească, ci adevărata Înțelepciune ca țel divin al ἐπιθυμία-ei sale, iar sufletul (observăm referirea implicită la suflet ca parte femeiască) se atașează de Mirele nestricăcios, iubirea sa (ἔρως) legându-se de Înțelepciunea adevărată, care este Dumnezeu.[275]

---

[266] *Or.* 7, *In laud. Caes. Fratr.* 23; PG 35, 785 C.

[267] Vezi VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, de ex., p. 52, n. 5, şi DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 51.

[268] Cf. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 167 şi CAMELOT, „La théologie de l'image de Dieu", RSPT 40 (1956), p. 458: mai vezi GAÏTH, *La conception de la liberté*, p. 55 ff.

[269] Cf. GAÏTH, *op. cit.*, p. 56.

[270] Vezi *De hom. opif.* 16; PG 44, 181 A.

[271] *Ibid.* 17; 188 AB.

[272] *Ibid.*; 188 C.

[273] *Ibid.*; 189 AB.

[274] Vezi *De virg.* 20; JAEGER 8, 1, p. 325.

La Sfântul Grigorie, ascetismul și fecioria se leagă de o înduhovnicire ce seamănă cu cea a Sfântului Clement și a lui Evagrie: din punct de vedere duhovnicesc, bărbatul și femeia sunt înțeleși ca forțe primare ale părții pătimitoare[276], în timp ce rezultatele practice ale celor spuse de Sfântul Apostol Pavel la Gal. 3: 28 se combină cu această interpretare spirituală. În același timp, există o diferență considerabilă între Sfântul Grigorie, pe de o parte, și Sfântul Clement și Evagrie, pe de altă parte: la Sfântul Grigorie, aceste forțe nu sunt eliminate, ci transferate la un nivel mai înalt de viață duhovnicească, unde ele își pot îndeplini funcțiile lor autentice în viața de comuniune a omului cu Dumnezeu.[277]

Sfântul Maxim, despre bărbat și femeie

În scrierile Sfântului Maxim găsim întrețesute ambele aspecte pe care le-am remarcat la predecesorii săi. În comentariul său la Rugăciunea Domnească oferă, pe de o parte, o interpretare extinsă a pasajului de la Gal. 3: 28, în care ni se spune clar că expresia „parte bărbătească și parte femeiască” indică *iuțimea și concupiscența.*[278] Pe de altă parte, descriind funcțiile mediatoare ale omului – pe baza convingerilor sale în privința stării originare a omului –, pare să ia în considerație o nevoință spirituală din partea omului prin care chiar diferențele sexuale concrete sunt transformate și transferate la nivelul unei unități umane comune. Cum sunt aceste două aspecte întrețesute? Această întrebare coincide mai mult sau mai puțin cu o alta: cum se realizează medierea umană între sexe în această lume?

Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să recapitulăm puțin ceea ce am descoperit mai devreme despre concepția generală a Sfântului Maxim cu privire la căderea şi la restaurarea omului, pentru a integra această învăţătură în contextul funcţiei mediatoare.[279] Căderea omului se datorează dorinţei trupeşti şi poftei senzuale. Aceasta este convingerea fundamentală a Sfântului Maxim şi este confirmată de definiţia pe care el o dă iubirii de sine ca alipire de trup, pe care o consideră rădăcina tuturor păcatelor şi patimilor, păcatul primordial care a pricinuit căderea. Însă, datorită unei rânduieli providenţiale dumnezeieşti, pofta senzuală este întotdeauna unită cu durerea ce survine ulterior. În felul acesta, pofta senzuală conduce la propria distrugere, şi omul care caută satisfacţie într-o astfel de poftă este întotdeauna pedepsit de durerea care îi urmează. Aceasta este o rânduială divină, întrucât constituie un semn că dorinţa omului trebuie îndreptată către Dumnezeu, Singurul obiect adevărat al dorinţei omului şi Singurul capabil să îi ofere adevărata plăcere. Dar, mai există un alt aranjament providenţial strâns legat de acesta. Căderea omului a avut ca rezultat coruptibilitatea lui; eşuând în încercarea sa de a obţine nemurirea, de acum înainte va suferi moartea. În acest fel, omul a fost condamnat la stricăciune, deşi este destinat să trăiască în continuare. În loc de a-i oferi nemurirea, Dumnezeu a protejat continuitatea vieţii omenirii printr-o lege secundară a procreării – diferită de modul originar de înmulţire pe care Sfântul Maxim presupune că omul l-a avut la dispoziţie înainte de cădere –, o nouă lege, care nu încălca dialectica plăcerii şi a durerii, ci o folosea în scopul ei. Potrivit acestei rânduieli, omul îşi va câştiga viaţa în urma unui act de dorinţă trupească şi plăcere senzuală, dar această plăcere va fi imediat amestecată cu durere şi stricăciune: distrugerea virginităţii, naşterea în dureri şi, în sfârşit, moartea. În acest fel, omul urma să devină din ce în ce mai înrobit de legea păcatului care ducea la moarte, deoarece era totdeauna nevoit să-şi găsească viaţa prin plăcere senzuală; plăcere care niciodată nu îl poate satisface, ci îl duce întotdeauna la durere.[280]

---

[275] *Ibid.*; p. 328.

[276] Vezi termenii ἐπιθυμία și ἔρως.

[277] Această concepție corespunde folosirii bune a facultăților pătimitoare, concepție pe care am văzut că o susține Sfântul Maxim. O stare nesexuală a omului în rai a mai fost afirmată și de Fericitul Augustin; vezi *De bono conj.* 2; CSEL 41 41, pp. 188-190 și *De Gen. ad litt.* 9, 5-11; CSEL 28, 1, pp. 273-281.

[278] Vezi explicația pe care DALMAIS o dă acestui text, în „Un traité de théologie contemplative”, RAM 29 (1953), pp. 132 f., 135f.,137, 139 și 159, și referirile.

Aici însă, concepţia generală a Sfântului Maxim despre sexualitate şi despre distincţia dintre bărbat şi femeie apare în lumina corespunzătoare. La omul căzut, relaţia sexuală este semn al dialecticii dezastruoase a plăcerii şi durerii, căreia omul i-a căzut rob. Chiar termenul *naştere* (γέννησις) este impregnat de acest fapt, şi de aceea de multe ori este pus în contrast cu termenul mai neutru, „venire la existenţă” (γένεσις). Din pricina păcatului lui

---

[279] Cf. cap. III: B de mai sus.

[280] Rânduiala dumnezeiască pedagogică are intenţia de a-l conduce pe om la libertatea faţă de alipirea la trup, sugerează Sfântul Maxim în *Amb* 8; PG 91, 1104 B; cf. SHERWOOD, în *Berichte zum XI. Intern.Byz.-Kongre.*, p. 16 ff.

Adam, omul, prin chiar naşterea sa, este sortit stricăciunii.[281] Doar prin Hristos omul este răscumpărat din această temniţă şi modul său de viaţă este reînnoit prin restaurarea la menirea sa primordială.[282] Eliberarea s-a petrecut printr-un act în care Hristos S-a *născut* ca om şi totuşi a întrerupt legea naşterii prin păcat. El S-a născut din femeie, ca orice alt copil, însă a fost conceput fără sământă (σπορά, care aici reprezintă aspectul plăcerii senzuale) şi S-a născut fără distrugerea virginităţii mamei Sale (fără φθορά, care reprezintă aspectul durerii ulterioare). În acest fel, El a putut să ia asupra Sa o moarte voluntară [necuvenită], care nu mai era, în cazul Lui, o osândă a firii umane de pe urma păcatului, ci a devenit o osândă a păcatului de pe urma dreptăţii.[283] Venirea lui Hristos la existenţă a fost o naştere voluntară (γέννησις), implicând o acceptare liberă a condiţiei stricăcioase a naturii umane căzute, prin care omul va putea fi eliberat din robie pentru a intra într-o relaţie autentică cu Dumnezeu.[284] Prin naşterea Sa, străină de plăcerea sexuală, Hristos a eliberat omenirea de distincţia păcătoasă existentă între bărbat şi femeie – distincţie ce implică o relaţie bazată pe plăcere senzuală, care însă nu creează o unitate durabilă.[285]

În acest moment, suntem capabili să înţelegem ce înseamnă pentru Sfântul Maxim afirmaţia că în Hristos nu va mai fi „parte bărbătească sau parte femeiască”. Relaţia dintre aceste două forme ale omenirii, pe care le cunoaştem acum, este marcată de păcat. În Hristos însă, această relaţie este biruită printr-o naştere – un mod lipsit de păcat de a veni la existenţă – care a scos omul din robia păcatului şi a morţii.[286] Prin urmare, nu mai sunt necesare σπορά şi φθορά. Omului îi este deschisă din nou calea pentru a primi viaţa veşnică de la Dumnezeu. Viaţa veşnică va fi dăruită omului după învierea lui, dar poate fi pregustată încă de pe acest pământ. Omul este chemat la o astfel de anticipare prin *naşterea a doua*, aceea a *botezului*[287], prin care omul poate trece de la *existenţă* la *existenţa bună*. Existenţa pe care omul o are în lumea aceasta este întinată de păcat şi nu se va mai schimba decât după ce se va transforma, după moarte, în existenţă veşnică. Până atunci însă, omul are în Hristos libertatea să treacă de la simpla existenţă, la existenţa bună, adică prin botez, să treacă la viaţa practică, cu toate virtuţile ei, şi la viaţa contemplativă, cu contemplaţiile ei.[288]

---

[281] Vezi, de ex., *Amb* 31; PG 91, 1276 BC.

[282] Cea de a doua parte a scrierii lui Evagrie, Scrisoare către Melania (necunoscută de Frankenberg, dar acum disponibilă în versiunea siriacă prin ms. Br. Mus. Add. 17192) arată că viziunea aceasta a găsit sprijin clar la Evagrie; vezi ediţia importantă a textului de G. VITESTAM, p. 23 f.

[283] Vezi *Thal* 61; CCSG 22, pp. 91-95; *Amb* 41; PG 91, 1313 CD şi 42; 1341 C. – Evagrie, *ibid.*, p. 23, prezintă omul ca înrobit prin „zămislire şi naştere”. Însă diferenţa dintre el şi Sfântul Maxim este chiar evidentă. Sfântul Maxim accentuează puternic caracterul providenţial al acestei legi a naşterii, prin care viaţa se păstrează, în pofida căderii omului, în timp ce Evagrie merge până la a spune că Hristos este aluatul divin ascuns în făina „fără nici un aluat a umanităţii” (*ibid.*; p. 24).

[284] Vezi *Amb* 42; PG 91, 1316 D-1317 A.

[285] *Amb* 41; PG 91, 1309 A.

[286] Vezi *Thal* 61; CCSG 22, p. 93.

În ceea ce priveşte etapa de mijloc a existenţei bune, aici ar trebui să introducem ideea unei *medieri anticipate între bărbat şi femeie*. Sfântul Maxim nu neagă valoarea căsătoriei. Ea este modul în care omul se naşte în această lume, şi să o respingem ar însemna să respingem Creatorul care a introdus-o, şi asta se numeşte maniheism.[289] Cu toate acestea, un păcat generic rămâne activ în elementul pătimitor.[290] În *viaţa practică*, omul trebuie să transforme patimile acestui element în virtuţi şi să sprijine comuniunea duhovnicească a minţii cu Dumnezeu. Este evident că în *făptuirea practică* a virtuţilor vom putea descoperi adevărata mediere dintre bărbat şi femeie.

Rezultatul primei medieri

Ultima concluzie este deja evidentă în cazul lui Hristos, pe Care creştinii trebuie să Îl urmeze. Potrivit Sfântului Maxim, Hristos Însuşi a unit pe om înlăturând tainic în Duh deosebirea dintre bărbat şi femeie, întrucât a eliberat în amândoi raţiunea firii de caracteristicile crescute din patimi.[291] Prin ascultare şi nefolosindu-şi greşit facultăţile, El a eliberat omul de diferenţa dintre bărbat şi femeie.[292] Trebuie însă observat modul în care a fost făcut acest lucru. Hristos a îndeplinit această mediere subsumând caracteristicile bărbatului şi femeii în raţiunea (λόγος) lor comună şi de asemenea a îndeplinit-o evitând totodată folosirea greşită a facultăţilor Sale (pătimitoare). Prin urmare, medierea nu se realizează prin eliminarea a ceva ce este omenesc şi care aparţine bărbatului sau femeii, nici prin înlăturarea facultăţilor pătimitoare ca atare. În ambele cazuri totul se supune principiului comun al naturii umane. Iar această subordonare este, evident, rezultatul medierii.

---

[287] Cf. p. 406 de mai sus.

[288] Vezi, de ex., *Amb* 42; PG 91, 1325 BC.

[289] Vezi *Amb* 42; PG 91, 1340 BC; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 197. Nici misoginismul nu poate fi acceptat, cf. HAUSHERR, *Philautie*, p. 72.

[290] Vezi *Thal* 21; CCSG 7, p. 131.

[291] *Thal* 48; CCSG 7, p. 333 ff.

[292] *Amb* 41; PG 91, 1309 A.

O asemenea ordonare sub direcția principiului naturii este, de fapt, scopul *vieții practice* și al *vieții contemplative*. Am văzut că în ambele cazuri o asemenea subordonare nu înseamnă eliminarea vreunui element, ci folosirea lor cuvenită, în sprijinul funcțiilor mai înalte.[293] Acest lucru ne duce înapoi la interpretarea duhovnicească a „părții bărbătești și a părții femeiești". Căci ce altceva sunt iuțimea și concupiscența decât acele facultăți pătimitoare care trebuie orânduite și supuse rațiunii și minții, pentru a sprijini omul în nevoințele lui mai înalte?

Iată că această interpretare a „părții bărbătești și a părții femeiești" se dovedește a fi strâns legată de interpretarea mai literală. Partea bărbătească și partea femeiască în dezlănțuire pătimașă sunt principalele expresii ale întrebuințării păcătoase a iuțimii și a concupiscenței. Așadar, nu este deloc surprinzător că mânia și concupiscența sunt caracteristicile și patimile unei naturi supuse stricăciunii (φθορά) și venirii la existență (γένεσις).[294] Legătura dintre modul pătimaș de procreare și întrebuințarea păcătoasă a facultăților pătimitoare ale sufletului este așa de strânsă, încât este firesc ca Sfântul Maxim să le combine în acest fel. În Hristos însă, nu sunt „semne" de acest fel, pentru că la El legile nașterii păcătoase și ale stricăciunii sunt înlăturate.[295] În acest fel, Sfântul Maxim susține că biruirea de către om a patimilor acestor elemente – biruire care le unește într-un întreg, călăuzit de λόγος în relație cu Hristos Logosul – este, în același timp, o transcendere a diferențierii dintre bărbat și femeie. Căci scopul exegezei la Rugăciunea Domnească a Sfântului Maxim este tocmai de a descrie această transcendere.[296]

Observăm astfel că Hristos Mediatorul, prin întrebuințarea bună a tuturor facultăților Sale și prin subordonarea elementelor constitutive ale umanității sale, s-a conformat principiului divin al naturii umane. Nu numai că a întrerupt legea păcătoasă a procreării, care era operativă prin întrebuințarea greșită a facultăților pătimitoare și prin menținerea distincției dintre bărbat și femeie, dar totodată, a pregătit calea pentru misiunea mediatoare a omului, care, anticipând unirea finală dintre bărbat și femeie, va fi realizată prin subordonarea facultăților pătimitoare lui Hristos-Logosul. Aici, ca și la Sfântul Grigorie de Nyssa, cele două aspecte se combină și se întrețes în perspectiva unei vieţi umane în care facultăţile pătimitoare se folosesc potrivit menirii lor fireşti: pentru a orienta şi a întări mintea şi omul întreg în relaţia sa cu Dumnezeu. În cadrul interpretării „spiritualizate" a „bărbatului şi a femeii" ca iuţime şi concupiscenţă, o astfel de anticipare prin urmarea lui Hristos este posibilă aici, pe pământ.[297]

---

[293] Cf. pp. 373-377 de mai sus.

[294] *OrDom.*; CCSG 23, p. 51.

[295] Cf. *ibid.*, p. 54 f.

[296] Vezi concluziile la care a ajuns DALMAIS, *art. cit.*, p. 139.

Am aflat iarăşi că depăşirea diferenţelor, în lumina în care este prezentată de Sfântul Maxim, nu implică o eliminare a lor, ci mai degrabă folosirea lor corespunzătoare. Deşi relaţia sexuală nu va rămâne, Sfântul Maxim arată clar că facultăţile pătimitoare pe care le înfăţişează, cele ale iuţimii şi concupiscenţei, vor rămâne şi vor susţine omul în relaţia sa cu Dumnezeu în Hristos. Tocmai transformarea lor într-un *sprijin pozitiv* este scopul operei de mediere a omului, deoarece şi această lucrare trebuie înţeleasă în termenii formulei de la Calcedon.

Ideea unei bune întrebuinţări şi a sprijinului celor inferioare ca scop al medierii este relevantă şi în privinţa diferenţierii dintre bărbat şi femeie si este demonstrată clar de Sfântul Maxim însuşi în Amb 48, text în care descrie o *comuniune cosmică* cu Hristos-Logosul. Se spune că în această comuniune omul comunică prin diferite părţi ale trupului lui Hristos – şi nici o parte nu este exclusă. Între toate formele de comuniune, este una legată de pântecele lui Hristos – simbolism care evident denotă relaţia cu elementul pătimitor folosit în mod autentic – şi descriind-o, Sfântul Maxim pune în lumină faptul că acest fel de comuniune denotă o folosire *pozitivă şi duhovnicească a puterii generatoare a omului* (τὸ γόνιμον). Această întrebuinţare sugerează – să observăm aici imaginile senzuale şi sexuale concrete – că sufletul devine *„însărcinat"* cu contemplaţii duhovniceşti şi poartă în sine flacăra veşnic arzătoare a *iubirii doritoare* (ἔρως), adică a iubirii pentru Dumnezeu.[298]

În concluzie, experienţa sexuală reprezintă, la Sfântul Maxim, un aspect al relaţiei omului cu Dumnezeu, care îşi are locul în comuniunea sa cu Hristos. Prin urmare, se poate spune că omul, împlinind primul tip de mediere, restaurează aspectul bărbat-femeie al vieţii umane în poziţia şi în utilizarea lui autentică. Transformarea lui înseamnă împlinirea sa.

---

[297] VON BALTHASAR, KL^2, p. 197 f., a subliniat, în legătură cu problema „sintezei sexuale", că în gândirea Sfântului Maxim, iuţimea şi concupiscenţa sunt reprezentante ale tuturor patimilor, şi astfel şi ale celor ce ţin de relaţia sexuală. Cu toate că nu ajunge la aceleaşi concluzii ca noi în ce priveşte realizarea sintezei sexuale de către oameni, el pare, în consecinţă, să se îndrepte în aceeaşi direcţie.

[298] PG 91, 1364 B, D.

7. A doua mediere: între rai şi pământ

Al doilea tip şi a doua etapă a medierii este raportată la rai şi la pământul locuit. Din nou problema dezbaterii noastre este o diferenţă produsă de căderea omului. Am observat că, în cazul diferenţei dintre bărbat şi femeie, medierea s-a efectuat prin atenţia înnoită la principiul comun bărbatului şi femeii, al naturii umane. O referire similară la λόγος-ul uman comun este relevantă şi în cea de a doua mediere, care, din nou, se realizează prin *viaţa practică.* Singura diferenţă este că, în timp ce în primul caz imaginea era dominată de transformarea facultăţilor pătimitoare fundamentale prin *viaţa practică,* aici în prim-plan apare mai degrabă aspectul despătimirii; dar şi virtuţile pozitive, în special aşa cum se cuprind în iubirea nepărtinitoare pentru aproapele, au un rol de îndeplinit. Elemente specifice înţelegerii celei de a doua medieri la Sfântul Maxim pot fi găsite dacă studiem descrierile scurte ale Sfântului cu privire la acest aspect în *Thal* 48 şi în *Amb* 41. În primul text, Sfântul Maxim spune despre Hristos că a restabilit unitatea pământului înlăturând diferenţa dintre paradisul sensibil şi pământul locuit (οἰκουμένη).[299] Aici, raiul capătă un caracter pământesc [sensibil].[300] Şi în Amb 41 ni se spune că *pământul* este împărţit în acest fel.[301] Despre Hristos, Sfântul Maxim spune că a sfinţit pământul pe care îl locuim (οἰκουμένη) *prin vieţuirea Sa* şi a intrat în rai după moarea Sa, *aşa cum a promis unuia dintre tâlhari* (Vezi Lc. 23.43), întrucât pentru Hristos nu mai era nici o diferenţă între rai şi lumea locuită. Iar când a apărut iarăşi, mai târziu, după Înviere, şi a fost împreună cu ucenicii Săi, El a înfăţişat *unitatea restaurată a pământului* şi a arătat că din nou era în acord cu raţiunea (λόγος) sa primordială.[302] În final, aflăm că omul, după ce a revelat omul *întreg* şi λόγος-ul *unitar* al naturii umane prin prima mediere, are acum misiunea să unească raiul şi lumea locuită *prin vieţuirea sa* şi *să realizeze un pământ întreg*, în aşa fel încât să nu mai fie despărţit din pricina diverselor părţi ale lui, ci să fie un întreg unitar în raport cu omul, întrucât acesta din urmă nu va mai fi atras de vreo parte izolată de celelalte.[303]

---

[299] CCSG 7, p. 333 ff.

[300] Despre ideea unui rai pământesc şi sensibil la Origen, cf. M. RAUER, Origenes über das Paradies, în *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (TU 77), pp. 253-259.

[301] PG 91, 1305 A.

[302] PG 91, 1309 B.

[303] PG 91, 1305 D.

Putem astfel trage concluzia că, în privința celei de a doua medieri, Sfântul Maxim se referă la diferențierile pământului creat care au pricinuit distincția fundamentală dintre rai și restul lumii, în consecință, se referă la căderea omului, care a însemnat că el a preferat diferitele plăceri senzuale ale lumii create în locul lui Dumnezeu-Creatorul. După Sfântul Maxim, căderea omului, la rândul ei, a atras după sine o diferențiere mai adâncă și mai păcătoasă, potrivit dorințelor individuale și aplecării voinței oamenilor (γνῶμαι), diferențiere care poate fi înlăturată doar prin virtuți, ca expresii ale iubirii de Dumnezeu și de aproapele. Cea de a doua mediere privește viața pe pământ și dezbinările dintre oameni, care vor fi depășite doar printr-o nouă viețuire morală după modelul lui Hristos, Cel ce a unit pământul prin viețuirea Sa.

Se pare că în acest context putem descoperi două idei specifice: ideea unui rai pământesc al conduitei morale și al virtuților și interpretarea pasajului de la Lc. 23: 43 în raport cu acesta, care se referă la urmarea lui Hristos în relația Sa cu lumea și, în special, în relația cu alte ființe umane. Să studiem pe scurt aceste idei.

Raiul virtuților

Ideea raiului virtuților – pe care Sfântul Maxim nu o afirmă explicit, ci doar o presupune și face aluzii la ea ca fiind deja cunoscută –își are începutul în teologia alexandrină veche. Chiar la Filon întâlnim o interpretare alegorică a istoriei Genezei, care cuprinde această idee, și interpretarea raiului în sine, ca simbol al virtuții.[304] Daniélou a arătat că acest mod de tâlcuire se regăsește în timp, alături de exegeza tipologică a textului – mai întâi la Origen, apoi la Sfântul Ambrozie și la Sfântul Grigorie de Nyssa.[305] Mai ales în scrierile ultimilor doi Părinți există exemple clare ale unei exegeze alegorice care exprimă ideea unui paradis al virtuților. Pomii din rai sunt virtuțile sau cele patru râuri din rai sunt cele patru virtuți cardinale etc.[306] În aceste cazuri este evident că tipul de exegeză amintit reprezintă un imanentism contrar interpretărilor literale sau hristologic-tipologice, cu toate că aceste două tipuri de tâlcuire pot fi găsite uneori împreună. Chiar în cazul lui Origen, interpretările alegorice ale raiului nu par să excludă ideea unui paradis primordial *pământesc.*[307]

---

[304] Cf. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 45 ff.

[305] DANIÉLOU, *op. cit.*, pp. 48 și 50 f.

[306] DANIÉLOU, *op. cit.*, pp. 50 f.

Contribuția Sfântului Maxim este deosebit de interesantă în acest context, întrucât el a reuşit să îmbine înțelegerea raiului ca realitate pământească cu o idee ce seamănă cu cea a paradisului uman al virtuților. Atacurile puternice ale lui Epifanie îndreptate împotriva spiritualizării conceptului de rai[308] de către Origen ar fi total lipsite de temei în cazul Sfântului Maxim. El presupune existența unui rai pământesc şi porneşte de la viața lui Hristos, dar afirmă realizarea unei uniri între paradis şi restul pământului, care se realizează printr-o viață virtuoasă. Calea către rai a fost redeschisă de Hristos prin moartea Sa şi prin viețuirea Sa cu adevărat umană. Acest lucru poate fi acum împlinit de oameni, prin ascultarea de poruncile dumnezeieşti şi urmând lui Hristos, Care arată o „cale dumnezeiască către viață". Specifică Sfântului Maxim este combinarea acestor două tipuri de interpretare, aşa cum putem observa, spre exemplu, în *Liber asceticus.*[309]

Dar cum este posibilă o astfel de combinație? Singurul răspuns potrivit este, desigur, acela că Sfântul Maxim concepe realizarea morală a unirii dintre rai şi pământul locuit, ca anticipare a stării de viață umană ce va fi dăruită adevăraților credincioşi după înviere. La Sfântul Maxim, raiul virtuților nu este un substitut imanent al paradisului văzut, ci o manifestare în termeni morali (şi „gnostici") a coerenței în Logos a întregii lumi create, manifestare nu mai puțin prezentă în relația exterioară a omului cu alte ființe create.

Textul de la Lc. 23.43 şi reinstaurarea raiului

Din acest motiv, prima idee se combină, mai departe, cu interpretarea corespunzătoare a textului de la Lc. 23: 43, pentru că acolo moartea şi Învierea lui Hristos păstrează importanța literală şi istorică, în vreme ce promisiunea făcută tâlharului penitent pe cruce pare să sugereze consecințe duhovniceşti legate de veacul acesta. Referirea explicită pe care Sfântul Maxim o face la acest pasaj în *Amb* 41[310] indică faptul că el deține un rol central în înțelegerea celei de a doua medieri. Potrivit acestei interpretări, Hristos revelează prin moartea şi Învierea Sa faptul că nu există diferenţă reală între diferitele părţi ale pământului şi deschide o poartă liberă spre rai. Aşadar, promisiunea făcută tâlharului este o invitaţie adresată acestuia să Îi urmeze în realizarea unirii pământului creat. Concluzia inevitabilă este că tâlharul simbolizează pe *toţi* cei ce urmează lui Hristos şi care, în acest fel, îndeplinesc al doilea tip de mediere.

---

[307] Pentru o înțelegere revizuită a lui Origen sub acest aspect, vezi RAUER, *art.cit.*

[308] Vezi *Panarion* 64, 47; GCS Epiph. 2, p. 472 f.; cf. *Ancoratus* 54-55, 58 etc.; 1, pp. 63 ff. şi 67 ff.

[309] *Asc* 1; PG 90, 912 AB.

[310] Vezi PG 91, 1309 B.

În interpretarea creştină mai veche a acestui text există, de fapt, cel puţin trei caracteristici care ne orientează în aceeaşi direcţie. Mai întâi de toate se pune un anumit accent pe relaţia strânsă dintre promisiunea raiului făcută de Hristos şi *pogorârea Sa în iad.*[311] În al doilea rând, mai există convingerea că aceste cuvinte ale Mântuitorului sunt adresate tuturor creştinilor şi că acest fapt are o relevanţă în privinţa despătimirii creştine şi a nevoinţelor duhovniceşti. Origen asociază intim promisiunea de la Lc. 23: 43 cu semnul lui Iona pe care Hristos îl promite în Mt. 16: 4 şi trage concluzia că acest semn este pogorârea Sa la iad.[312] El spune că cele rostite de Hristos către tâlhar sunt valabile pentru toţi cei pentru care Hristos S-a pogorât la iad.[313] În acest fel, făgăduinţa lui Hristos privitoare la rai este intim legată de suferinţa şi moartea Sa biruitoare, iar Origen încheie spunând că Hristos îi va duce pe creştini în rai, însă în acelaşi timp, face referire la suferinţele pe care le mai au de îndurat creştinii, aşa cum sunt ele ilustrate în Col.1: 24.[314]

Şi Sfântul Grigorie de Nyssa îmbină textele din Lc. 23: 43 şi Mt. 16: 4, dar tăgăduieşte energic ideea că raiul ar putea fi găsit în iad (ἐν ὑποχθονίοις), sau că iadul se află în rai.[315] Remarcăm faptul că drumul lui Hristos prin suferinţă şi moarte, precum şi prin transfigurare umană, este evidenţiat de scriitorii creştini în comentarea acestui text, ca şi faptul că Hristos a deschis drumul către rai pentru toţi cei ce Îi urmează cu adevărat şi le-a dăruit aceeaşi făgăduinţă ca şi tâlharului.

Aceeaşi înţelegere generală a drumului înapoi către rai o exprimă şi Sfântul Maxim atunci când spune că Hristos, pogorându-se în moarte, l-a adus iarăşi la viaţă pe cel omorât de păcat şi prin păcat.[316] Însă într-un anumit text (*Amb* 53), dă o interpretare mai detaliată a poziţiei celor doi tâlhari. Acolo el porneşte de la unul din locurile mai „dificile" din *In sanctum Pascha* a Sfântului Grigorie de Nazianz – care enunţă: „dacă eşti răstignit împreună (adică cu Hristos) ca un tâlhar, cunoaşte pe Dumnezeu ca un tâlhar înţelept"[317] – şi oferă patru interpretări paralele la această sentinţă. Potrivit primeia dintre ele – care împreună cu a treia interpretare prezintă o importanţă deosebită în contextul nostru –, tâlharul pocăit este omul care suferă pentru păcatele lui, ca unul ce îşi asumă responsabilitatea şi împărtăşeşte astfel suferinţele λόγος-ului ce pătimeşte nevinovat pentru păcatele lui şi ajunge astfel să cunoască Logosul, Care este prezent simultan.[318]

---

[311] Despre relaţia strânsă dintre motivele înălţării şi ale pogorârii în gândirea creştină timpurie, vezi, de ex., BESKOW, *Rex Gloriae*, pp. 103-106 şi 141-146, şi referirile; mai vezi şi J. KROLL, *Gott und Hölle. Der Mythus vom Descensus-kampfe* (StBW 20), Berlin 1932, p. 58 ff.

[312] *Comm. in Matth.* 12, 3: GCS Orig. 10, p. 73, 1 ff.

[313] *In Gen., hom.* 15, 5; GCS Orig. 6, p. 134, 12 ff., cf. *In Lev., hom.* 9, 5; GCS Orig. 6, p. 425, 14 ff.

[314] Vezi *Exhort.* 36; GCS Orig. 1, p. 33, 19 ff.

[315] *In Christi resurr., or.* 1; PG 46, 616 A.

Prin tâlhar se înţelege aici omul robit senzualităţii, dar care acceptă sentinţa ulterioară a durerii. Căci procedând aşa, el cunoaşte pe Hristos-Logosul, Cel prezent în raţiunile (λόγοι) lumii şi care suferă prin Întruparea Sa. Un astfel de om îşi primeşte durerea ca pe o mortificare – am putea adăuga, transformând-o în *viaţă practică* – şi, prin urmare, el intră cum se cuvine, cu λόγος-ul său, pe tărâmul adevăratei cunoştinţe, „*raiul*", cu alte cuvinte, cunoştinţa prin care înţelege motivul suferinţei sale.[319] Pe de altă parte, tâlharul cel nepocăit este cel care din pricina unei voinţe (γνώμη) păcătoase nu ajunge să cunoască raţiunea (λόγος) dreptăţii, care suferă împreună cu el din iubire de oameni (φιλανθρωπία).[320] Simbolic, tâlharii semnifică tipurile omului individual înrobit păcatului, dar se face referire la întruparea cosmică şi la pătimirea lui Hristos după modelul pătimirii Sale pe Golgota. Chibzuinţa tâlharului penitent este interpretată drept acceptare a durerii ca efort voluntar pentru *despătimire, prin care devine pregătit să intre în raiul cunoştinţei mai înalte*.

Cea de a doua interpretare a textului este mai puţin importantă pentru cazul nostru, deoarece tratează problema omului care se apropie de sfârşitul vieţii.[321] A treia interpretare însă trezeşte un interes deosebit. Ni se spune că fiecare este, după natură, un tâlhar dublu – fiind alcătuit din trup şi suflet –, care, potrivit legii îndoite a celor două elemente constitutive ale sale, este *răstignit mistic împreună cu Logosul, de dragul virtuţii*. Pentru că, pe de o parte, legea cărnii sale se împotriveşte raţiunii (λόγος) virtuţii, ca şi tâlharul cel nechibzuit, iar pe de altă parte, legea duhului său, ca şi tâlharul cel înţelept, este primită împreună cu Logosul mântuitor prin modurile felurite (τρόποι) ale vieţii practice, care, deşi anevoioase, pregătesc drumul către locul sărbătorii (adică raiul) cunoştinţei desăvârşite.[322] Din nou apare aici în prim plan despătimirea voluntară şi suferinţa, al căror simbol este tâlharul cel penitent. Şi, întrucât acest mod de viaţă manifestat în *viaţa practică* exprimă acele moduri care sunt în armonie cu raţiunea (λόγος) umanităţii, el cuprinde Logosul Întrupat, Care, fiindu-I permis să Se facă arătat în virtuţile oamenilor, deschide drumul către raiul deplinei comuniuni cu Dumnezeu. Din nou ideea unei întrupări continue a lui Hristos stabileşte puntea de legătură între înţelegerea literală şi cea alegorică a textului.

---

[316] *Char* 2. 93; CSC, p. 140.
[317] *Or*. 45, 24; PG 36, 656 C.
[318] *Amb* 53; PG 91, 1372 D.
[319] Vezi *ibid.*; 1373 A.
[320] *Loc. cit.*
[321] *Ibid.* 1373 BC.

Cea de a patra interpretare adaugă foarte puţin la celelalte, sub acest aspect. Însă repetă ideea că tâlharul cel înţelept semnifică omul care îşi omoară patimile şi este astfel vrednic să fie răstignit cu Hristos, ba chiar de partea dreaptă a Acestuia, ceea ce înseamnă că el îşi împlineşte faptele virtuoase cu discernământ şi întru cunoştinţă şi nu este piatră de poticnire pentru nici o fiinţă umană.[323] Sfântul Maxim merge mai departe şi spune că există o răstignire împreună cu Hristos-Logosul, care se petrece în etapele mai înalte ale desăvârşirii duhovniceşti şi că, prin aceasta, omul devine vrednic de a intra în rai, atât în lumea aceasta, cât şi în lumea ce va să vină, unde nu va mai fi nevoie de iertarea păcatelor.[324]

O nouă relaţie cu celelalte fiinţe umane

Am notat deja faptul că Sfântul Maxim interpretează pasajul de la Lc. 23: 43 astfel încât să unească o înţelegere mai literală şi istorică a răstignirii lui Hristos cu aplicaţia alegorică a ei la cazul individual al fiecărui păcătos în drumul lui spre sfinţenie şi că inelul de legătură este ideea unei întrupări cosmice şi morale a lui Hristos-Logosul în λόγοι. Aceasta înseamnă însă, la rândul său, că drumul spre rai pe care îl ilustrează interpretarea menţionată trece prin exercițiul despătimirii, care este voluntar, dar conține durerea care în ea însăși este rezultatul păcatului. Prin urmare, mai putem spune că medierea lui Hristos între rai și pământul locuit al celor păcătoși duce la o continuă suferință și răstignire în păcătoșii înșiși, la care li se îngăduie să participe activ, pentru ca prin aceasta ei să poată ajunge la adevărata cunoștință și la comuniunea plenară cu Dumnezeu. Acea linie de conduită umană care constă într-o acceptare virtuoasă a mortificării îndeplinește medierea a doua.

---

[322] *Ibid.* 1373 CD.

[323] *Ibid.* 1373 D-1376 A. – În simbolismul vechi, expresia „de-a dreapta Tatălui" semnifică ceea ce este bun şi de valoare. Vezi, de ex., rolul îngerilor de-a dreapta lui Dumnezeu, în Origen, vezi S. T. BETTENCOURT, *Doctrina ascetica Origenis* (SA 16), Roma 1945, p. 9 ff.

[324] Vezi *ibid.* 1376 B.

Dar ne conduce și mai departe, spre o nouă relație cu celelalte ființe umane. Tâlharul penitent ajunge la o înțelegere a cauzei durerii lui și o acceptă. Prin urmare, el nu este piatră de poticnire pentru alte ființe umane. Acest ultim aspect al interpretării tâlharului penitent este mai mult accentuat în alt text, în *Ep* 11. Acolo Sfântul Maxim pune în evidență atitudinea lui Dumnezeu manifestată prin Hristos (φιλανθρωπία Lui), Care transformă desfrânatele, vameșii și tâlharii și îi aduce astfel cu El în rai. Așa aflăm ce este iubirea de oameni (φιλανθρωπία) și blândețea și învățăm să nu mai păcătuim și să nu mai fim dușmănoși și răi față de cei păcătoși.[325] Φιλανθρωπία dumnezeiască trebuie urmată de păcătoșii și tâlharii care se pocăiesc, a căror atitudine față de alții ar trebui să fie similară cu atitudinea lui Dumnezeu față de ei.

Știm că Sfântul Maxim, în *Char*, este neobosit în a arăta că iubirea de aproapele trebuie să implice toleranță și blândețe față de ocările, nedreptatea și dușmănia venite din partea altora și putem observa cu ușurință că imitarea φιλανθρωπία-ei divine constituie parte a suferințelor despătimirii virtuoase.[326] Doar o considerare atentă a principiului comun al naturii umane, fără o evaluare falsă a diversității ei, a fost elementul fundamental implicat în înțelegerea primului tip de mediere. În cazul celei de a doua medieri situația este similară. Procesul de despătimire, necesar din cauza propriilor noastre păcate, proces care eliberează λόγος-ul din robie, nu lasă loc pentru alte considerații cu privire la diferențele morale sau la alte deosebiri între oameni. Modurile vieții practice cuprind întrebuințarea tuturor caracteristicilor individuale în slujba principiului comun. Aici Sfântul Maxim vorbește de o comunicare reciprocă între oameni[327], comunicare în care se spune din nou că Hristos este prezent. Dar tocmai de aceea, doar λόγος-ul uman comun ar trebui luat în considerare, pentru că el integrează tot ce este omenesc.

---

[325] PG 91, 456 BC.

[326] Vezi prezentarea nepătimirii pe care noi am făcut-o în cap. V: B, 3; pp. 338-340 de mai sus.

[327] Vezi *Ep* 2; PG 91, 401 B.

Ne-am referit, în legătură cu prima mediere, la textul de la Gal. 3: 28. În cazul de față putem face referire, de exemplu, la pasajul paralel din Col. 3: 11; distincția corespunzătoare dintre barbar și scit în acest text este interpretată de către Sfântul Maxim în armonie cu ceea ce am spus mai devreme. Sfântul Maxim spune că această deosebire, înlăturată acum în Hristos, semnifică separarea în cadrul naturii umane cea una, separare care rezultă din răzvrătirea păcătoasă a oamenilor potrivit aplecării voinței (γνώμη) lor.[328] Această revoltă ilustrează natura însăși a păcatului, întrucât este mânată de căutarea păcătoasă a plăcerii care duce necruțător la durere.

Transformarea durerii pământești

În cazul primei medieri am văzut că deși diferența dintre bărbat și femeie se elimină prin integrarea lor într-o unitate mai înaltă a firii umane, acest lucru înseamnă totuși că puterile și facultățile fundamentale care sunt active în relația dintre bărbat și femeie nu sunt eliminate, ci transformate într-o utilizare pozitivă a puterii de procreare a omului. Există oare, în cazul celui de al doilea tip de mediere, o funcție pozitivă similară care să folosească acele părți care au susținut diviziunea, astfel încât să fie acordat un loc cuvenit celor naturale din cadrul diviziunii? Părerea Sfântului Maxim este că dorințele individuale care au fărâmițat natura umană se transformă, în Hristos, în *virtuți individuale*, între care există o comunicare mutuală în slujba întregii vieți a lui Hristos, așa cum este ea prezentă în virtuțile umane ca întreg. Referirea la această părere este, desigur, un posibil răspuns la întrebarea noastră. Chiar în cazul diferențierii păcătoase, medierea în Hristos este o mediere autentică prin aceea că nu desființează cu totul, ci transformă cauzele originare ale separării.

Însă mai este posibil un alt răspuns. Am văzut că omul îndeplinește medierea între rai și pământul locuit, urmând lui Hristos într-o mortificare voluntară, care constă în acceptarea consecințelor dureroase ale păcatului ca suferință pozitivă. În felul acesta se poate găsi chiar și pentru condiția păcătoasă care desparte acum omenirea o utilizare duhovnicească ce duce spre o comuniune autentică cu Dumnezeu. Nu este oare acest lucru un alt semn că medierea, la Sfântul Maxim, nu constă în simpla eliminare a distincțiilor, ci permite combinarea unui element diferențiator, evaluat pozitiv, şi a unui element corespunzător al unificării?

---

[328] *OrDom*; CCSG 23, p. 55. despre rolul și funcția lui γνώμη, vezi pp. 238-243 de mai sus.

Accentul pe *acceptarea pozitivă a durerilor*, inerente în condițiile naturii umane căzute, nu se limitează la discuția Sfântului Maxim cu privire la cea de a doua mediere sau la răstignirea tâlharului împreună cu Hristos. Viața virtuoasă în general, după părerea Sfântului Maxim, este legată inevitabil de osteneli (πόνοι).[329] Acestea sunt o consecință evidentă a dialecticii dintre plăcere şi durere pe care a introdus-o căderea.[330] Lanțul acestei dialectici a fost rupt de Hristos şi, datorită botezului, creştinii participă la opera aceasta de eliberare, care însă se poate realiza deplin prin acceptarea voluntară a unui fel de durere.[331] Aşa cum în Hristos osânda firii umane s-a transformat în osândă a păcatului, la fel şi în viața creştinilor, osânda este preluată şi ceea ce era odinioară arma morții se foloseşte spre nimicirea păcatului, după pilda căpeteniei creştinilor, Iisus.[332] O astfel de pătimire voluntară duce la cunoştința binecuvântată a cauzei durerii, adică la o înțelegere a condiției vieții căzute şi a responsabilității omului față de Dumnezeu-Creatorul. Un asemenea adevăr dureros este necesar pentru restaurarea deplină a omului. Doar prin astfel de pătimiri poate ajunge la o nepătimire autentică şi aceasta este una din consecințele lor pozitive.[333] Dar Sfântul Maxim merge mai departe şi afirmă că şi „contemplarea naturală" include osteneli (πόνος) prin care omul ajunge la cunoştința adevărului.[334]

---

[329] Vezi de ex., *Char*, 2.34; CSC, p. 108 şi *Ep* 2; PG 91, 400 B. O idee similară se întâlneşte frecvent în literatura ascetică creştină. Poate fi sub forma doctrinei *flagella Dei*, ca la Sfântul Grigorie cel Mare (cf. R. GILLET, „Spiritualité et place du moine dans l'Eglise selon Saint Grégoire le Grand", în *Théologie de la vie monastique*, p. 337 şi n. 60), sau simplu sub forma convingerii că viața monahală este κόπος şi πόνος, aşa cum apare la Sfântul Teodor Studitul, mai târziu (cf. J. LEROY, Saint Théodore Studite, *op.cit.*, p. 431). Pentru Teodoret al Cyrului, de exemplu, termenul πόνος indică, simplu, practica ascetică (cf. P. CANIVET, „Théodoret et le monachisme Syrien avant le concile de Chalcédoine", *op.cit.*, pp. 274 şi 277, n. 221).

[330] Vezi *Char* 2. 58; CSC, p. 122.

[331] Vezi interpretările despre tâlharul penitent de mai sus şi, mai departe, de ex., *Thal* 61; CCSG 22, p. 99 şi *Char* 2. 66; CSC, p. 124.

[332] Vezi *Thal* 61; *ibid.*, p. 99. Contextul paulin neotestamentar al acestei convingeri este evident. Despre acest subiect, vezi, de ex., E. LARSSON, *Christus als Vorbild*, Uppsala 1962, în special p. 287 ff.

[333] Vez, de ex., *Thal* 51; CCSG 7, p. 405. Pentru o analiză a textului de la *Thal* 51, vezi BLOWERS, *op. cit.*, p. 245, n. 168.

[334] Vezi *Thal* 50; CCSG 7, p. 383.

Ostenelile apar adesea şi în relaţiile interumane. Acolo, ele iau forma ocărilor etc.[335] şi trebuie să fie răbdate ca un canon combinat neapărat cu smerenie.[336] Pot fi depăşite însă prin iubirea nepărtinitoare pentru toţi, care îşi ia unele trăsături de la nepătimire.[337] Dar aceste osteneli nu sunt niciodată simpla consecinţă oarbă a stării căzute a omenirii. Văzute sub alt aspect, năpăstuirile de tot felul – chiar şi sub forma războiului demonilor – sunt lucruri îngăduite de Dumnezeu, şi în alt loc, referindu-se la alte probleme, Sfântul Maxim enumeră cinci motive pentru aceasta. Dintre aceste motive, cel de al doilea este deosebit de important în contextul nostru, fiindcă afirmă că, dobândind virtutea prin luptă şi nevoinţă (πόνῳ), oamenii o vor avea sigură şi nestrămutată.[338] În *Ep* 2 Sfântul Maxim pune în evidenţă într-un fel similar faptul că virtuţile şi nevoinţele curăţesc împreună λόγος-ul omului.[339]

Aşadar, chiar şi ostenelilor, care sunt forme diferenţiate ale durerii survenite din pricina căderii omului, li se dă o funcţie pozitivă în cadrul dezvoltării duhovniceşti a omului în Hristos. Prin cultivarea virtuţilor, acceptând liber aceste nevoinţe, omul îi urmează lui Hristos pe calea Sa biruitoare prin moarte către rai. Împlinind aceasta, şi omul dovedeşte că în intenţiile dumnezeieşti privitoare la creaţie este doar un singur pământ. Prin ascultarea de poruncile dumnezeieşti, acest lucru se poate realiza încă din această lume, în virtutea Întrupării lui Hristos.

Am încheiat analiza primului tip de mediere printr-o referire la textul din *Amb* 48 cu descrierea unei cuminecări duhovniceşti, care, în acelaşi timp, este un fel de comuniune cosmică prin diferitele mădulare ale trupului lui Hristos, aşa cum se întrupează în lume. Şi aici o astfel de referire este binevenită. Şi cum avem de a face din nou cu un aspect al vieţii practice, se pare că descrierea Sfântului Maxim a cuminecării duhovniceşti din „mâinile lui Hristos" are cea mai mare importanță. Aici ni se spune că vor mânca din mâinile lui Hristos aceia care își vor îndrepta întreaga energie practică a sufletului lor în direcția împlinirii poruncilor dumnezeiești[340], și, așa cum am văzut, prezența lui Hristos în dezvoltarea plină de nevoințe a virtuților – ca răspuns la împlinirea poruncilor – permite creștinilor să pătrundă în raiul comuniunii duhovnicești mai înalte, care face ca lumea să fie una.

---

[335] Vezi *Char* 1. 28; CSC, p. 58 şi 4. 88; p. 232.

[336] Vezi *ibid.* 3. 87, p. 186.

[337] Cf. cap. V: B, 3; pp. 338-340 de mai sus.

[338] Vezi *Char* 2. 67; CSC, p. 124 ff.

[339] PG 91, 400 B. – Ar mai trebui menţionaţi şi alţi termeni similari în acest context. Există, mai întâi de toate, o suferinţă (θλῖψις) ce caracterizează lumea aceasta, vezi *Expos. in Ps.* 59; CCSG 23, p. 21 şi *Ep* 35; PG 91, 629 B. Sfântul Maxim face distincţie între o θλῖψις σωθήριος şi o θλῖψις ὀλέθριος, vezi *Gnost* 2. 95 (PG 90, 1172 A); cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 540. Omul este mai departe chemat la întristarea (λύπη) care este după Dumnezeu şi care uneori se identifică cu πόνος (vezi ep 4; PG 91, 413 A-420 B şi *Thal* 58; CCSG 22, p. 35 ff.). Întristarea pentru păcat este numită, în cele din urmă, πένθος, vezi *Thal* 56; CCSG 22, p. 3 ff. (Despre conceptul de πένθος în general, în tradiţia creştină răsăriteană, vezi HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Orientalia Christiana Analecta 132, Roma 1944.)

8. A treia mediere: între cer și pământ

Dacă primele două tipuri de mediere se raportează la *viața practică*, este nu mai puțin evident că următoarele două medieri se leagă intim de *viața contemplativă* și că cea de a treia mediere reprezintă forma ei inferioară, adică o contemplație a creaturilor sensibile. Al treilea tip de mediere se definește ca unificare a cerului cu pământul de către om în Hristos și, potrivit prezentării Sfântului Maxim în textele de la *Amb* 41 și *Thal* 48, cuprinde următoarele caracteristici.

A fost săvârșită de Hristos prin suirea la ceruri cu trupul Său material, consubstanțial cu ale noastre, demonstrând astfel unitatea naturii sensibile prin eliminarea particularității separatoare ce o împărțea.[341] Această demonstrație arată, în final, că există o singură fire a lucrurilor sensibile, ce gravitează (νεύουσα) spre ea însăși.[342] Această împlinire în Hristos semnifică o restaurare a omului la vocația sa originară, care este de a îndeplini această mediere în viața sa. El realizează a treia mediere, făcând ca viața lui să semene – atât cât se poate în cazul omului – *desăvârșirii virtuoase a îngerilor*. Prin subțirimea duhului, biruiește grosimea trupului într-un *urcuș duhovnicesc necontenit către cer*, purtat de dorința de Dumnezeu.[343] Sfântul Maxim o descrie ca pe un fel de viață îngerească, de contemplare a creației sensibile în unitatea ei în Logos, care, în același timp, sugerează o înălțare la cer împreună cu Hristos, în vreme ce suntem încă aici pe pământ. Dar cum înțelege Sfântul Maxim acest proces mai în amănunt? Vom încerca să analizăm diferitele elemente ale descrierii sale în contextul lor corespunzător.

---

[340] PG 91, 1364 D.

[341] *Amb* 41; PG 91, 1309 BC.

[342] *Thal* 48; CCSG 7, p. 235.

[343] *Amb* 41; PG 91, 1305 D-1308 A.

Asemănarea cu îngerii

Mai întâi, Sfântul Maxim pune accent pe asemănarea cu îngerii, care este cuprinsă în cel de al treilea tip de mediere. Într-adevăr, el subliniază această asemănare şi în alte situaţii, însă aici îi urmează cu precădere pe predecesori. El spune, spre exemplu, că cel ce iubeşte pe Dumnezeu cu siguranţă va duce o „viaţă îngerească" încă de aici de pe pământ[344], afirmaţie ce reflectă probabil ideea generală din perioada creştinismului timpuriu, că viaţa monahală este într-un anume sens o viaţă îngerească.[345] În privinţa rolului îngerilor în general şi a conţinutului vieţii îngereşti, concepţia Sfântului Maxim se acordă cu cea a predecesorilor săi. Pentru Origen, spre exemplu, îngerii şi demonii îndeplineau un rol foarte însemnat, îngerii buni aveau o importanţă deosebită pentru desăvârşirea duhovnicescă a omului.[346] La rândul său, Sfântul Grigorie de Nyssa punea accent pe caracterul angelic al stării originare a omului şi pe desăvârşirea duhovnicească a omului ca participare la bucuria îngerescă.[347] Ideea asemănării cu îngerii ca desăvârşire duhovnicească a omului şi un accent similar pe participarea la bucuria îngerilor întâlnim şi la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul[348], care este binecunoscut pentru meditaţiile sale extinse asupra tainelor lumii puterilor îngereşti.[349] Evagrie urmează îndeaproape pe Origen şi tradiţia monastică egipteană şi accentuează atât funcţia pedagogică a îngerilor, cât şi starea ascetică de asemănare cu ei.[350]

La fel, şi Sfântul Maxim insistă asupra faptului că puterile îngereşti bune ne ajută în împlinirea binelui şi ne îndeamnă să îl săvârşim.[351] El menţionează, mai departe, o asemănare virtuoasă cu îngerii ca parte a dezvoltării duhovniceşti a omului, iar în contextul ascetic, subliniază în mod special faptul că o astfel de asemănare implică o pace îngerească, ce se susţine prin dragostea faţă de Dumnezeu şi prin iubirea întreolaltă.[352] De asemenea, Sfântul Maxim analizează cunoştinţa lui Dumnezeu şi a creaţiei pe care o posedă îngerii, asemănarea cu care omul însuşi este chemat să o dobândească.

---

[344] *Char* 1. 42; CSC, p. 64.

[345] Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 250, n. 32. Despre acest concept monastic al „vieţii îngereşti" în tradiţia creştină în general, bazat pe Noul Testament, vezi, mai departe, E. VON SEVERUS, „Bios angelikos. Zum Verständnis des Mönchleben als «Engelsleben» in der chrislichen Überlieferung", *Maria Laach* (1960), pp. 73-88, şi articolul autorului „Änglalivet I munkgestalt", *Kyrkohistorisk arsskrift* 1972, pp. 59-83 (cu un rezumat în limba engleză).

[346] Cf. de ex., DANIÉLOU, *Origène*, Paris 1948, pp. 235-243; mai vezi şi BETTENCOURT, *Doctrina ascetica Origenis*, pp. 24-28 şi 33 f.

[347] Cf. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 165 (vezi, mai departe, şi p. 95) şi VÖLKER, *Contemplation und Ekstase*, p. 72.

[348] Cf. VÖLKER, *op. cit.*

[349] Cf. VÖLKER, *op. cit.*, pp. 120-141 şi referirile.

[350] Vezi, de ex., *De orat.* 80-81; PG 79, 1184D-1185 A; 113; 1192 D şi *Cent. gnost.* 3. 65; PO 28, p. 125.

[351] Vezi *Char* 2. 32; CSC, p. 108 şi 3. 93-94; p. 188.

Această ultimă analiză este deosebit de importantă în contextul celei de a treia şi a patra medieri. Îngerii cunosc creaţia lui Dumnezeu într-un mod direct (adică percep direct raţiunile ei), dar, potrivit Sfântului Maxim, nu au o cunoştinţă nelimitată, deoarece ei nu cunosc Înţelepciunea din interior, aşa cum o cunoaşte Dumnezeu.[353] La fel, îngerii cunosc pe Dumnezeu prin participare, dar nu aşa cum Se cunoaşte El pe Sine.[354] Însă un lucru deosebit de important aici este faptul că îngerii nu sunt lipsiţi de cunoaşterea a ceva din lumea creată ce este divizat în părţi, deoarece ei cunosc toate cele cunoscute de ei prin sesizarea raţiunilor înseşi şi în acest fel înţeleg diferenţierile din creaţie.[355] Şi omul este chemat de harul dumnezeiesc spre o astfel de cunoştinţă, iar aceasta înseamnă că diferenţierea lucrurilor – care pentru mintea căzută este o pricină neîntreruptă de confuzie, pentru că dorinţa omului se îndreaptă spre lume în diversitatea ei şi nu spre scopul divin al vieţii umane – nu va mai constitui o piedică în calea adevăratei cunoaşteri atunci când Logosul prezent în λόγοι este înţeles. Dar pentru a ajunge la acest stadiu, omul trebuie să se desfacă de alipirea la această lume şi să urce la contemplarea duhovnicească.

Dacă vom analiza atent celelalte caracteristici ale celei de a treia medieri, vom remarca imediat că tocmai acest fel de înălţare este implicat aici, şi pentru acest motiv se face referire la asemănarea cu îngerii. Prin urmare, a treia mediere este aceea care se efectuează chiar la graniţa dintre *viaţa practică* şi *viaţa contemplativă*. Asemănarea cu îngerii nu necesită doar acea pace interioară care reprezintă încununarea vieţii practice[356] şi pe care o presupune adevărata contemplaţie, ci şi o participare la caracterul imediat al cunoştinţei îngereşti.

Este limpede acum că cea de a treia mediere se referă la acest stadiu premergător, al păcii şi al pregătirii pentru contemplaţia mai înaltă, stadiu care uneşte astfel cerul cu pământul, în timp ce a patra mediere se referă la cel de al doilea stadiu, care implică de asemenea o formă îngerească de cunoaştere.[357] Trebuie să înţelegem că tipul de mediere de care ne ocupăm acum se realizează prin scuturarea lanţurilor robiei lumii, în căutarea cunoştinţei de Dumnezeu în calitate de Creator, aşa cum poate fi El văzut în raţiunile creaţiei Sale. Prin urmare, această mediere mai poate fi văzută ca o înălţare la cer cu Mântuitorul şi ca o imitare a Lui.[358]

---

[352] *Ibid.* 4. 36; p. 208.

[353] Vezi *ibid.* 3. 21; p. 152; cf. PEGON, SCH 9, pp. 130, n. 1.

[354] Vezi şi *Char* 3. 22; CSC. 152.

[355] Vezi *ibid.* 3. 34; p. 160.

[356] Cf. *Ep* 2; PG 91, 396 AB.

Înălţarea cu Hristos cel Întrupat

Ideea înălţării împreună cu Mântuitorul nu este totuşi legată doar de credinţa în suirea istorică la cer, în chip omenesc, la dreapta Tatălui. Ca şi în cazul vieţii practice şi al primelor două medieri, ea se leagă strâns de ideea, dominantă la Sfântul Maxim, a întrupării universale a lui Hristos-Logosul în lume.[359] Această întrupare se efectuează în cuvintele şi în literele Sfintei Scripturi, dar şi în lucrurile create prin raţiunile (λόγοι) care, împreună, se recapitulează în Logosul universal. Astfel, Sfântul Maxim spune că Logosul, Care a hrănit pe îngeri (să remarcăm referirea la contemplaţia îngerească), „se îngroaşă" prin întruparea Sa variată printre noi.[360] Se mai spune că El „se îngroaşă" în virtuţile vieţii practice.

Dar Sfântul Maxim merge mai departe şi spune că El „se subţiază", prin cugetările duhovniceşti, în omul contemplativ.[361] Există astfel *un urcuş duhovnicesc în contemplaţie,* care, ca să spunem aşa, Îl urmează pe Hristos pe drumul Lui înapoi către Tatăl. Pogorârea divină a lui Hristos către om îl conduce pe acesta din urmă la urcuşul omenesc analog către Dumnezeu. Sfântul Maxim spune că pentru cel ce caută după trup raţiunile despre Dumnezeu, Domnul nu se suie la Tatăl, dar pentru cei care le cercetează după duh, prin contemplaţii înalte, El se suie.[362] Sau, potrivit altei formulări: aceia care şi-au biruit patimile în viaţa practică şi trec la „filozofia gnostică" (adică la „contemplarea naturală"), „îngăduie" Logosului să se întoarcă la

---

[357] Vezi cele două referiri la îngeri legate de medierile a treia şi, respectiv, a patra în *Amb* 41; PG 91, 1305 D şi 1308 A.

[358] Despre înălţarea lui Hristos ca prototip al împlinirii vieţii creştinilor, prezent deja în cadrul teologiei pauline, vezi LARSON, *op. cit.*, p. 260 ff.

[359] Cf. cap. II: 4; pp. 93-97 de mai sus.

[360] Vezi *Amb* 33; PG 91, 1285 C.

[361] *Gnost* 2. 37; PG 90, 1141 C.

[362] *Ibid.* 2. 47; 1145 B.

Tatăl.[363] Sau, alegând registrul de imagini al Schimbării la Faţă a lui Hristos: ucenicii sunt pregătiţi prin virtute să urce pe munte cu Hristos, unde El li Se reveleazǎ prin contemplaţie.[364]

Acest urcuş implică un fel de asimilare duhovnicească modului vieţii îngerilor. Aspectul acesta devine evident în comentariul Sfântului Maxim la Rugăciunea Domnească, unde cea de a treia cerere îi oferă prilejul să sublinieze ideea că unirea dintre îngeri şi oameni constă într-o împlinire a voii divine de către toţi. Atunci când se realizează această supunere faţă de voia divină, se stabileşte o pace interioară, care presupune că tendinţele spre revoltă ale facultăţii irascibile şi a celei concupiscente au fost înlăturate şi că doar facultatea raţională stăpâneşte în om.[365]

Unirea în voinţă şi în mişcarea spre Dumnezeu a îngerilor şi a oamenilor – care se manifestă în urcuşul omului spre contemplaţie pe baza pogorârii lui Hristos către om – poate fi pusă într-o perspectivă cosmică mai largă. Mişcărilor complementare de pogorâre a lui Dumnezeu şi de urcuş uman în Hristos, care sunt în legătură directă cu mântuirea omului, le corespunde o interacţiune cosmică de extindere şi contracţie (διαστολή şi συστολή).[366] Mişcarea aceasta reciprocă –spre unitatea într-un λόγος şi către o realizare individualizată a acestui λόγος în caracteristicile lumii create – este întotdeauna înţeleasă pe baza unei premise hristologice şi în termeni antropocentrici. Dar sub aspectul acesta diferit, înălţarea umană trebuie interpretată şi ea ca *o participare la mişcarea cosmică de contracţie.* În contemplaţie omul urmează această contracţie: într-adevăr, urmând-o, o realizează prin sine, căci contemplarea raţiunilor lucrurilor în unitatea lor ţine împreună aceste lucruri, ea presupune întrebuinţarea lor bună şi supunerea faţă de scopul prezenţei reconciliatoare a lui Hristos întrupat în ele. Există astfel o mişcare cosmică a elementelor individuale, care le face să semene din ce în ce mai mult cu principiul general al substanţei raţionale înseşi şi pe care omul o urmează în actul contemplării. Chiar în lucruri există o dorinţă de existenţă bună, o tendință de a se depărta de ceea ce este doar individual și diferențiat, tendință pe care omul o împărtășește împreună cu ele. În felul acesta, omului i se revelează un Logos Care este Unul și Același pentru toate.[367]

---

[363] *Ibid.* 2. 94; 1169 B. – Izolate de alte texte, ultimele trei afirmaţii par să implice faptul că omul părăseşte viaţa practică şi nu mai are nevoie de ea atunci când începe să progreseze în contemplaţie, dar o astfel de interpretare este contrară intenţiilor Sfântului Maxim. În special în *Cent. gnost.*, unde se ocupă mai ales de diferitele forme de contemplaţie şi cunoştinţă mistică, el afirmă puternic necesitatea de a înainta dincolo de *vita practica*, dar nu consideră contemplaţia naturală o condiţie necesară pentru îndumnezeire (cf. pp. 375 f. şi 384 f. de mai sus).

[364] Vezi *Amb* 10; PG 91, 1125 D.

[365] Vezi *OrDom*; CCSG 23, p. 57.; cf. DALMAIS, RAM 29 (1953), p. 141 f.

[366] Cf. cap. II: 1 şi 6; pp. 60 f. şi 81 ff. de mai sus.

Astfel, medierea aceasta se petrece atunci când omul se rupe din dependența de impulsurile lumești. I se permite să pătrundă rațiunile lucrurilor, mai întâi ale lucrurilor sensibile, fără să fie atras sensual spre ele, și să cunoască toate aceste rațiuni ca una în Logos. În același timp, simte mișcarea de expansiune care permite ca Logosul cel Unul să fie cunoscut ca multe rațiuni (λόγοι) prin „contemplația naturală" a diferenței și felurimii creației.[368] Îngerii se împărtășesc de această cunoștință, dar un aspect demn de remarcat aici este că teologia rațiunilor (λόγοι), care, la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, corespunde destul de bine contemplării mistice a îngerilor, este întotdeauna centrată pe Hristos-Logosul, iar acest lucru înseamnă că accentul pe importanța îngerilor, la Sfântul Maxim, nu este niciodată lăsat să minimalizeze importanța cosmică a lui Hristos și a Întrupării Sale – așa cum se întâmplă într-o oarecare măsură la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.[369] În privința creației, pentru Sfântul Maxim este mai important decât orice altceva să sublinieze că rațiunile (λόγοι) cele multe sunt un singur Logos.[370] Toate lucrurile sunt definite de rațiunile (λόγοι) lor și ale lucrurilor din jurul lor și sunt circumscrise de acestea[371], însă, cu toate acestea, ele sunt părți ale Logosului cosmic, Care este Hristos întrupat în lucruri.

Ultimul fapt menționat ne conduce la o consecință importantă. Urcușul spre *viața contemplativă* – de la ceea ce este o simplă întrebuințare „practică" a lucrurilor, potrivit virtuților vieții practice, urcuș prin care Logosul se „subțiază"– nu înseamnă, pentru Sfântul Maxim, că omul trece dincolo de sfera Întrupării Fiului lui Dumnezeu. În calitate de Persoană a Dumnezeirii, Hristos este deasupra tuturor rațiunilor (λόγοι) și, prin urmare, chiar și prezența care este accesibilă minții contemplative a omului se datorează în întregime pogorârii Lui și este un aspect al Întrupării. Există astfel o împărtăşire cu Trupul lui Hristos, petrecându-se în etapa contemplaţiei, care nu diferă în principiu de împărtăşirea prin virtuţi din cadrul vieţii practice.

---

[367] Vezi *Thal* 2; CCSG 7, p. 51. VON IVÁNKA, „Der philosophische Ertrag", JOBG 7 (1958), pp. 23-49, consideră dinamismul acesta al unificării cosmosului în Logos ca argumentul decisiv al Sfântului Maxim pentru contestarea origenismului – chiar în așa măsură încât uneori el (VON IVÁNKA) pare să neglijeze aspectul diferențierii, așa cum e păstrat de Sfântul Maxim chiar în teologia unificării.

[368] Vezi *Amb* 7; PG 91, 1077 C.

[369] Cf. DALMAIS, *art. cit.*, p. 141.

[370] *Amb* 7; PG 91, 1081 BC.

[371] *Ibid.*; 1081 B.

Mintea antrenată în „contemplare naturală" are drept cap Însuşi Logosul credinţei care aici se revelează ca Făcător a toate câte sunt, iar „femeia" acestei minţi (vezi I Cor. 11.3) este simţirea cu care această contemplaţie este unită în mod necesar.[372] Pe de o parte, omul este întotdeauna o realitate compusă din trup şi suflet. Pe de altă parte, Dumnezeirea este întotdeauna deasupra tuturor elementelor create, oricât de subtile ar fi ele. Din acest motiv, nici o altă comuniune cu Dumnezeu nu îi este accesibilă omului decât aceea care se datorează harului şi pogorârii divine.

Sfântul Maxim arată astfel că raţiunile (λόγοι) lucrurilor sensibile sunt Trupul lui Hristos, Cel ce se revelează, în acelaşi fel în care raţiunile (λόγοι) lucrurilor inteligibile sunt Sângele Lui. Este clar acum că Logosul Însuşi este „Învăţătorul" – adică Cel ce revelează – ambelor tipuri de raţiuni (λόγοι), a căror înţelegere constă într-o comuniune spirituală cu Logosul.[373] Iar Trupul lui Hristos, care, potrivit Evangheliei, a fost cerut de Iosif din Arimateea[374], văzut din aceeaşi perspectivă, nu numai că simbolizează diferitele elemente ale omului, sau poruncile, sau virtuţile – în toate fiind prezent Logosul –, dar simbolizează înseşi raţiunile lucrurilor.[375]

„Liturghia cosmică"

Prin Hristos, Logosul Creator, Care este în raţiunile (λόγοι) ce pot fi contemplate în etapele „contemplării naturale" – ale lucrurilor sensibile şi ale celor inteligibile –, întreaga creaţie este una. Şi, de aceea, urcuşul omului spre contemplaţie implică şi revelarea acestei unităţi fundamentale – şi antrenează o mediere, care este, mai întâi de toate, între cer şi pământ. Atunci când mintea contemplativă urmăreşte raţiunile lucrurilor sensibile până la sursa lor comună, descoperă că de fapt există *o singură fire a lucrurilor sensibile*– activă, desigur, într-o existenţă diferenţiată în naturile inferioare ale diferitelor specii – *care gravitează spre sine.*[376] Aceasta nu înseamnă că nu există diferențe, nici că diferențele pe care le sesizăm noi sunt doar fantezii, ci că toate rațiunile (λόγοι) lucrurilor sensibile converg spre un λόγος general care le unește pe toate într-un scop comun, stabilit de Dumnezeu pentru creația Sa. În acest fel, spune Sfântul Maxim – întreaga creație este în realitate una – „ca un alt om" –, complet desăvârșită prin interacțiunea reciprocă a părților ei și înclinată (νεύουσα) spre sine însăși potrivit uneia și aceleiași idei.[377] Deja în cadrul celui de al treilea tip de mediere omul este pe calea către înțelegerea finală și către realizarea ei chiar prin el însuși, ca minte contemplativă.

---

[372] Prin care pătrunde în natura lucrurilor sensibile şi adună raţiunile mai divine din ea – trad. Părintele Dumitru Stăniloae. Vezi *Thal* 25; CCSG 7, p. 162.

[373] Vezi *Thal* 35; CCSG 7, p. 239.

[374] Luca 23: 52.

[375] Vezi *Amb* 54; PG 91, 1376 C.

[376] Vezi *Thal* 48; CCSG 7, p. 335.

Înălțarea și medierea pe care le-am descris mai sus sunt înțelese de Sfântul Maxim ca „liturghie cosmică", ca să folosim titlul studiului lui von Balthasar. Sfântul Maxim pune în evidență acest lucru în interpretarea la Sfânta Liturghie, unde înfățișează de fapt întreaga operă cosmică a medierii. În privința celei de a treia medieri, citim în capitolul 23 al Mistagogiei că primul vohod, din timpul sinaxei, simbolizează exodul uman din această lume, văzută în diversitatea ei contradictorie, prin „contemplarea naturală" – a lucrurilor, dar și a providenței divine – exod care, cu ajutorul îngerilor, duce mai departe spre culminarea lui („logică") în Evanghelie (adică la revelarea Logosului Însuși). Acest proces liturgic – și cosmic – considerat în întregul său, constituie un simbol al virtuților „psihice" (adică nu un simbol al virtuților trupești, și nici încă al virtuților duhovnicești).[378] Astfel, indirect, Sfântul Maxim ne readuce la înțelegerea rolului îngerilor și al asemănării omului cu ei prin virtuți, înțelegere pe care ne-a prezentat-o chiar în descrierea de bază a celei de a treia medieri.[379] Sprijinit de toate aceste virtuți, omul îndeplinește funcția de mediere între cer și pământ, prin aceea că află în Hristos principiul creator al întregii părți a creației pe care el o poate percepe prin simțurile lui, iar în harul lui Dumnezeu Îl contemplă pe El în creație ca unul. El vede varietatea lucrurior, dar prin ele cunoaște pe Logosul cel unic. Lumea se menține unică în diferențierea ei, și ceea ce el percepe prin simțuri cunoaște astfel cu mintea sa rațională.

Dar, întrucât această cunoștință este doar rezultatul Întrupării lui Hristos, cel de al treilea proces de mediere poate fi văzut, din alt punct de vedere, ca o altă formă a cuminecării duhovnicești a Trupului lui Hristos, așa cum este prezentată în Amb 48. De data aceasta însă, ceea ce găsim este mai degrabă o comuniune cu „ochii lui Hristos", căci forma de mâncare despre care vorbeam este descrisă în felul următor: cel care este capabil să înțeleagă creația văzută într-un mod duhovnicesc, să unească rațiunile lucrurilor pe care le-a perceput cu simțurile și le-a înțeles cu mintea într-o singură slavă adusă lui Dumnezeu,[380] acela se învredniceşte „să primească ochii lui Hristos". O astfel de slăvire se regăseşte şi în contemplarea lui Dumnezeu-Creatorul în Hristos, Care le ține pe toate într-un întreg providențial, diferențiate şi totuşi una.

---

[377] *Amb* 41; PG 91, 1312 AB.

[378] *Myst* 23; PG 91, 697 C-700 B.

[379] Vezi *Amb* 41; PG 91, 1305 D.

9. A patra mediere: între creația sensibilă şi cea inteligibilă

Am observat mai devreme că Sfântul Maxim acceptă distincția evagriană între cele cinci forme de contemplație accesibile minții umane.[381] În domeniul contemplației naturale în sens strict, acest sistem include o distincție între contemplarea creaturilor văzute şi a celor nevăzute, adică între creaturile sensibile şi cele inteligibile.[382] Această ultimă diferențiere formează fundamentul distincției dintre a treia şi a patra mediere. Există două feluri de mediere în cadrul vieții contemplative, aşa cum există două, în cadrul vieții practice. Devine evident în acest context că analiza celei de a treia medieri este relevantă în mare măsură şi pentru a patra. Vom pune în evidență doar câteva caracteristici care sunt în special ale ultimei medieri menționate.

Prezentarea celui de al patrulea tip de mediere la Sfântul Maxim, aşa cum o găsim în *Amb* 41 şi în *Thal* 48, poate fi rezumată în următoarele cinci fragmente:

> a) Este o mediere care uneşte lucrurile sensibile cu cele inteligibile din creația lui Dumnezeu.[383] Elementele între care omul este chemat să medieze aparțin amândouă ordinii create. Prin urmare, diferența lor este ontologică[384], nu „teologică". Potrivit teologiei Sfântului Maxim, statutul de ființe inteligibile nu este diferit în esență de statutul de ființe create al ființelor sensibile, aşa cum tinde să fie în speculația origenistă, unde există ideea unei henade originare a ființelor inteligibile şi a două creații.

---

[380] PG 91, 1364 C.

[381] Vezi p. 347 f. de mai sus.

[382] Vezi *Char* 1. 78; CSC, p. 80.

[383] *Amb* 41; PG 91, 1305 A.

[384] Vezi analiza noastră despre importanța dihotomiei ontologice fundamentale la Sfântul Maxim, cap IV: A. 1.

b) A patra mediere a fost împlinită de Hristos în înălțarea Sa continuă *cu trupul și cu sufletul*, prin categoriile divine şi inteligibile ale puterilor îngereşti, adică înălțarea cu întreaga natură umană asumată.[385] Acesta este un aspect crucial, pe care Sfântul Maxim doreşte să îl scoată în relief, căci tocmai această înălțare a naturii umane ca întreg, cu caracterul ei compus, la lumea cerească este o manifestare a unității întregii creații. Altfel spus, lucrul care face posibilă această manifestare este Întruparea lui Hristos, Logosul naturii umane, şi ca o revelare divină, manifestarea rămâne în sine însăşi o întrupare. Natura umană este condusă de Hristos, prin lumea puterilor îngereşti, către Tatăl.

c) Mai mult, acest lucru sugerează faptul că Hristos a revelat în Sine tendința comună a întregii creații spre un întreg neîmpărțit şi care nu se dezintegrează, în concordanță cu unicul λόγος – care este Hristos.[386] Mişcarea de înălțare a lui Hristos în întorcerea Sa la Tatăl, îmbrăcat în umanitatea Sa, prin diferitele ordine ale ființelor create (a treia şi a patra mediere), corespunde unei tendințe a creației înseşi spre unitatea ei în Logos. Şi această tendință este manifestată de Hristos în folosul omului.

d) Însă făcând acest lucru, El a arătat şi faptul că, în realitate, există un λόγος comun al întregii creații – indiferent de dihotomia care diferențiază cele inteligibile de cele sensibile –, un principiu comun care le ține pe toate împreună, dar care este tăinuit în sfatul cel bun al lui Dumnezeu.[387]

e) În final, omul este chemat, ca şi la început, să împlinească medierea în Hristos *prin asemănarea – în cunoştință – cu îngerii,* care presupune, după Sfântul Maxim, că nu mai este nici o diferență între cunoştința pozitivă şi neştiința supremă. Căpătând aceeaşi cunoştință ca cea pe care o posedă îngerii, omul poate primi, în final, o cunoştință imediată a lui Dumnezeu care este în sine însăşi o înțelegere de nepătruns şi de negrăit.[388] Forma cea mai înaltă de „contemplare naturală" care este implicată în acest tip de mediere aduce omul la limita posibilă a cunoştinței pe care o poate dobândi şi chiar la hotarul dintre revelație şi teologia apofatică.

---

[385] *Amb* 41, PG 91, 1309 C.

[386] *Loc. cit.*

[387] Vezi *Thal* 48; CCSG 7, p. 333 ff.

[388] *Amb* 41; PG 91, 1308 AB.

Astfel, cea de a patra mediere înfăptuieşte o reducere a tuturor raţiunilor (λόγοι) lucrurilor – desigur fără anihilarea lor – la un *singur principiu*, la principiul creaţiei înseşi, principiu care o ţine pe toată unită înaintea lui Dumnezeu. Nu mai rămâne nici o altă reducere posibilă; omul mai poate să dorească să încerce a pătrunde doar taina lui Dumnezeu Însuşi. Înţelegerea realităţilor inteligibile şi însuşirilor dumnezeieşti revelate – printr-un proces analog care se bazează pe lucrurile create – aparţine în mod obişnuit minţii.[389] Dar dincolo de acest hotar omul nu poate trece, din pricina naturii lui compuse şi a constituţiei sale microcosmice. Dacă în cea de a cincea mediere el străbate totuşi dincolo de acest punct, datorează aceasta numai iluminării dumnezeieşti.[390] Important aici însă este să observăm această limită, căci tocmai faptul că este plasată în acest punct este hotărâtor pentru concepţia Sfântului Maxim despre principiul unic al fiinţelor create.

Λόγος-ul comun întregii creaţii

Mai trebuie puse două întrebări speciale în legătură cu cea de a patra mediere, deoarece răspunsurile lor ilustrează cum înţelege Sfântul Maxim medierea umană în general. Prima întrebare se referă la caracterul şi la posibila definiţie a principiului comun al întregii creaţii, iar cea de a doua priveşte modul în care se îndeplineşte ultimul tip de mediere „naturală”.

Ce este, mai întâi de toate, acest principiu comun care uneşte toate fiinţele create, indiferent de ceea ce noi am numit dihotomia fundamentală? În *Amb* 48, Sfântul Maxim îl numeşte raţiune ascunsă. Ne mai spune că este ascunsă în sfatul tainic al lui Dumnezeu.[391] Răspunsul în sine nu este surprinzător, căci un principiu comun al întregii creaţii – şi trebuie să ne reamintim că raţiunile lucrurilor sunt înţelese de Sfântul Maxim în stil areopagit ca „voinţe” ale lui Dumnezeu[392] – trebuie să fie motivul fundamental pentru care Dumnezeu a acţionat în calitate de Creator la început. A întreba Care este acest principiu înseamnă, într-un fel, a întreba de ce Dumnezeu a creat. Motivul propriu Dumnezeirii pentru crearea lumii – pe care am descris-o ca pe un act prin care El depăşeşte prăpastia dintre El şi toate cele create[393] – este ascuns în Dumnezeu Însuşi. Pentru a-l înţelege, omul ar trebui să fie imanent în Dumnezeu şi să cunoască gândurile Lui din interior. O astfel de cunoştinţă însă este exclusă în principiu, în teologia Sfântului Maxim, pentru faptul că el respinge origenismul.

---

[389] Vezi *Char* 3. 71; CSC, p. 176 ff.

[390] Cf. p. 465 de mai jos.

[391] Cf. p. 439 de mai sus.

[392] Cf. cap. II: 2; p. 86 ff. de mai sus.

Şi totuşi, acest răspuns negativ nu este întru totul satisfăcător, pentru că prin harul lui Dumnezeu raţiunile (λόγοι) sunt accesibile înţelegerii omului în virtutea caracterului său microcosmic. El comunică cu ele prin raţiunea (λόγος) sa. În consecinţă, ca lume în miniatură, omul ar trebui să fie capabil să comunice şi cu λόγος-ul universal al lumii mari. Dacă există un λόγος care ţine lumea în ansamblu, ar trebui să îi fie accesibil omului ca fiinţă raţională. Cum rezolvă Sfântul Maxim această dilemă?

O rezolvă într-un mod foarte special şi caracteristic. Dă o definiţie care este accesibilă omului ca fiinţă raţională, dar care, în acelaşi timp, păstrează taina divină: *principiul divin care ţine toată creaţia unită într-un întreg organic este acela de a fi avut nefiinţa ca fundament al fiinţei.*[394] Principiul creaţiei ne conduce în afara acesteia spre un Creator care este capabil să creeze din nimic.[395] Putem adăuga că, din acest motiv, singurul principiu care poate circumscrie întregul creaţiei lui Dumnezeu este acela care trasează chiar limita ce separă creaţia de neexistenţă. Întreg panteismul, toate ideile simple emanaţioniste sunt excluse dintr-o dată, în ciuda faptului că acest λόγος suprem al creaţiei presupune o prezenţă întrupată a Logosului divin în lume.

Caracterul medierii „naturale" umane

Prin urmare, în stadiul cel mai înalt al „contemplării naturale", mintea ajunge la o limită absolută, iar cea de a patra mediere însăşi sugerează că a fost atins acest hotar. Ajungem astfel imediat la cea de a doua întrebare: cum concepe Sfântul Maxim medierea până în acest punct? Dihotomia fundamentală în creaţie este de mare importanţă pentru Sfântul Maxim, implicând o distincţie între lumea sensibilă şi cea inteligibilă. Ele se combină în parte, dar, în principiu, diferă una de cealaltă. Sfântul Maxim o prezintă uneori ca pe diferenţa dintre aspectul exterior şi λόγος-ul interior. În orice caz, omul are o poziţie centrală în relaţie cu această dihotomie, întrucât el însuşi are o natură compusă, alcătuită din minte şi din trup.[396] Dar cum se efectuează opera lui de mediere în relaţie cu ea?

---

[393] Cf. cap. II: 1; p. 66 de mai sus.

[394] *Amb* 41; PG 91, 1312 B.

[395] Despre ideea aceasta la Sfântul Maxim, cf. cap. II: 1.

Poziţia microcosmică a omului constă în faptul că simţurile lui sunt legate în mod natural de naturile sensibile şi corporale, în timp ce mintea comunică cu lucrurile inteligibile şi necorporale, pe care este capabilă să le cunoască după substanţă.[397] Caracterul dual al structurii umane face ca omul să fie un microcosmos capabil să medieze între aceste două tipuri de fiinţe cu care este consubstanţial. Dar caracterul dual nu ameninţă niciodată să încalce unitatea structurală a omului, pentru că există şi un principiu comun al omului, care ţine elementele ei împreună: chiar principiul că omul trebuie să fie alcătuit din trup sensibil şi din suflet raţional şi inteligibil.[398] Omul, ca microcosmos, este reductibil la un principiu al naturii care ţine elementele lui constitutive împreună. Dar am văzut, de asemenea, că şi macrocosmosul este reductibil la un principiu al fiinţării: de a-şi avea existenţa din nefiinţă. În consecinţă, funcţia mediatoare a omului, întemeiată pe faptul că el este un microcosmos, trebuie să conducă tocmai la realizarea acestei uniri fundamentale a lumii în principiul ei comun. Şi cum principiul omului implică faptul că elementele sale nu se alterează şi nici nu se separă – principiu calcedonian –, acelaşi lucru trebuie să fie adevărat şi pentru lume ca macrocosmos. Realizarea principiului ei comun nu îi poate altera elementele constitutive; de fapt ele au raţiunile lor, care au preexistat în Dumnezeu.

În felul acesta, suntem acum pregătiţi să înţelegem cum concepe Sfântul Maxim opera de mediere a omului în lume, în totalitatea ei, operă care îl conduce până la hotarul creaţiei înseşi. El o prezintă detaliat în *Amb* 10. Acolo spune că întreaga natură creată se împarte în fiinţe inteligibile şi fiinţe sensibile. Primele sunt veşnice, ultimele temporale, cele dintâi sunt accesibile inteligenţei minţii, cele din urmă, simţirii. Multiplă este relaţia care există între subiectele gânditoare şi obiectele gândirii lor şi între lucrurile sensibile şi acelea care le percep. Omul, care este alcătuit din trup şi suflet şi are o relaţie naturală cu ambele lumi, este nu numai înţeles şi circumscris, ci şi capabil să înţeleagă şi să circumscrie. Prin substanţa lui naturală, este circumscris şi definit, iar prin puterea sa spirituală, el însuşi circumscrie.[399] Omul este astfel un subiect activ, dar şi un obiect limitat al activităţii noetice. Iar prin diferenţierea sa naturală, este atât circumscris de către creaturile inteligibile şi sensibile, cât şi subiect care circumscrie el însuşi, ca fiinţă sensibilă şi inteligibilă.[400] Cu alte cuvinte, prin acţiunile lui de percepţie, omul este capabil să cuprindă lumea în întregul ei, ca subiect care este el însuşi parte a lumii.

---

[396] Vezi *Thal* 32; CCSG 7, p. 225.

[397] *Thal* 58; CCSG 22, p. 33.

[398] Vezi cap. III: 1, p. 114 de mai sus.

[399] PG 91, 1153 AB.

Însă acest lucru ar părea o funcţie imanentă. Şi totuşi nu poate fi, pentru că omul este mai mult decât centrul lumii create. El este acest microcosmos tocmai pentru că a fost creat după chipul lui Dumnezeu.[401] Ceea ce face omul în activitatea sa mediatoare este că înţelege şi percepe lumea creată şi toate categoriile ei, atât prin simţuri, cât şi prin mintea lui – inclusiv pe sine însuşi, fiind şi obiect de observaţie –, şi o ţine unită ca întreg printr-o relaţie curată cu Logosul-Creator, relaţie întemeiată pe mintea lui pură şi pe simţurile curăţite, care exclud orice întrebuinţare greşită a lucrurilor create. Este liber astfel să împlinească medierea ca pe *o funcţie liturgică în lume, înaintea lui Dumnezeu, Cel Care a creat-o din nimic*, iar acum este şi în dispoziţia potrivită să primească prin har cuvântul lui Dumnezeu privitor la Sine Însuşi, cunoştinţa Sfintei Treimi în θεολογία, întrucât el a ajuns la limita cunoaşterii naturale (principiul creaţiei înseşi) şi nu mai este alipit pătimaş de lume în multiplicitatea ei. Mintea îi este golită şi deschisă iluminării mistice.

În capitolul 23 al Mistagogiei, Sfântul Maxim descrie această etapă a medierii umane în felul următor. Ea este simbolizată de închiderea uşilor Bisericii, urmată imediat de Vohodul Mare cu Sfintele Taine ale iluminării dumnezeieşti, de care omului i se îngăduie acum să se împărtăşească. Omul le întâmpină cu sărutarea păcii şi cu mărturisirea de credinţă. Toate ideile lumii sunt strânse împreună într-o singură unitate, dar chiar această unitate semnifică limita dincolo de care omul nu poate trece decât prin harul lui Dumnezeu, Cel ce l-a creat după chipul şi asemănarea Sa.[402]

Însă această golire a omului în faţa absolutului nu distruge caracterul compus al naturii umane, care este chiar fundamentul funcţiei sale microcosmice. Omul nu „iese din trup",[403] aşa cum gândea Evagrie, ci rămâne mai departe în trup. Funcţia lui mediatoare duce la afirmaţia Sfântului Maxim că în acest proces *însuşi trupul trebuie să-L cunoască pe Dumnezeu* şi să se împodobească cu cugetările divine.[404] Încă de la etapa celei de a patra diviziuni, omul comunică cu Hristos prin ochii Săi, căci chiar şi forma cea mai înaltă a „contemplării naturale", aceea a fiinţelor inteligibile în raţiunile (λόγοι) lor şi a întregii creaţii, în principiul ei comun, ca relaţie de comuniune cu Logosul, este accesibilă omului numai datorită pogorârii lui Dumnezeu în Hristos, Care, prin Întruparea Sa în lumea creaturilor, a trecut prăpastia dintre Dumnezeu şi creaţie şi a luat trup pentru a dărui omului bucuria plenară.[405] Prin urmare, principiile generale ale cosmologiei şi hristologiei Sfântului Maxim se menţin până la sfârşitul operei „naturale" de mediere a omului.

---

[400] *Loc. cit.*

[401] De fapt omul este mai mult decât un microcosmos. Nu numai Sfântul Maxim, dar şi alţi reprezentanţi ai tradiţiei răsăritene înţeleg poziţia omului în acest fel. Din acest motiv SCRIMA, „L'avènement philocalique", *Istina* (1958), p. 462, consideră că poate exprima convingerea comună, creştin răsăriteană într-un mod paradoxal, după cum urmează: omul se defineşte de fapt nu ca microcosmos, ci ca *macrocosmos*. Aceasta este o exagerare a situaţiei, dar indică un aspect important din acest curent de gândire, în totalitatea sa.

[402] 700 BC.

[403] Cf. p. 334 de mai sus.

10. A cincea mediere: între Dumnezeu şi creaţia Sa

Potrivit sistematizării Sfântului Maxim, ultima şi cea mai înaltă formă de mediere pe care omul este chemat să o îndeplinească este diferită de toate celelalte. Ea aparţine celei de a treia etape a dezvoltării duhovniceşti, θεολογία, şi presupune unirea mistică. Se produce când omul „părăseşte" sfera creatului – şi chiar ultimul tip de diferenţiere: aceea care separă omul şi toate fiinţele create de Dumnezeu cel Necreat – şi se uneşte cu Dumnezeu dincolo de natura sa. Este o mediere cu caracter paradoxal, dincolo de toate modurile felurite (τρόποι) şi de raţiunile (λόγοι) relevante în cazul primelor patru medieri. Acest lucru însă nu exclude dialectica diferenţierii şi unităţii – unificare şi pluralitate – caracteristică tuturor celor spuse de Sfântul Maxim despre om şi despre relaţionările sale. Dimpotrivă, dialectica se confirmă prin faptul că medierea este întemeiată ca o taină pentru om în fiinţa lui Dumnezeu Însuşi.

Să vedem, aşadar, cum descrie Sfântul Maxim cea de a cincea mediere şi, pe baza acestei descrieri, să analizăm câteva aspecte care sunt mai relevante pentru problema pe care am indicat-o. Din nou putem rezuma prezentarea sa într-un fragment compus din cinci afirmaţii.

a) A cincea mediere se raportează la diferenţa care separă toate cele ce sunt create de „natura necreată", adică de Dumnezeu, aşa cum este

---

[404] Vezi *Amb* 10; PG 91, 1112 CD.
[405] Vezi *Amb* 48; PG 91, 1364 C.

El în Sine Însuşi.[406] Când Sfântul Maxim foloseşte aici expresia „natură necreată”, el nu intenţionează să afirme că există o paralelă ce poate fi concepută ca atare între natura divină şi natura creată, astfel încât ele ar fi, pur şi simplu, două naturi diferite care s-ar presupune că se supun aceloraşi legi logice. Având în vedere teologia apofatică a Sfântului Maxim în general, un astfel de paralelism simplu este exclus. Prin urmare, omul nu poate trage nici o concluzie despre „natura” necreată din ceea ce ştie despre naturile create în general sau despre creaţie ca atare. În consecinţă, Sfântul Maxim accentuează ideea că Dumnezeu nu poate fi cunoscut din creaţie în aşa fel încât să putem cunoaşte esenţa şi nici chiar însuşirile Sale – deşi este posibil să înţelegem că El a creat-o din bunătatea Lui. În privinţa esenţei şi a însuşirilor Sale, este o neştiinţă completă, pentru că nu există o unitate de substanţă între Dumnezeu şi creaţie şi, prin urmare, nici un λόγος comun sau un principiu de înţelegere care să poată fi folosit în cazul amândurora.[407]

b) Principiul (λόγος) şi modul (τρόπος) prin care ele sunt totuşi unite de Dumnezeu este mai presus de orice natură.[408] Afirmaţia este deosebit de interesantă pentru că ea arată că, deşi Sfântul Maxim neagă orice înţelegere pozitivă a unirii dintre Dumnezeu şi creaţie, acest lucru nu îl împiedică să presupună că există totuşi un principiu supranatural sau mai bine spus „supra-logic”, pe care Dumnezeu îl posedă în vederea unirii. Omul poate înţelege prin credinţă că există un fel de principiu, dar ceea ce este depăşeşte puterile create de înţelegere.

c) Tot prin credinţă ni se revelează că Hristos a împlinit în folosul omului chiar şi această mediere, în virtutea unirii ipostatice în Sine a naturii create şi a celei necreate. Şi a fost îndeplinită atunci când Hristos a ajuns la Dumnezeu prin Înălţarea Sa, adică a ajuns la El din punctul de vedere al umanităţii lui Hristos. El a apărut astfel ca om înaintea lui Dumnezeu atunci când a împlinit tot ceea ce Dumnezeu a rânduit pentru noi, şi prin aceasta a împlinit a cincea şi cea din urmă mediere.[409] Înălţarea lui Hristos ca om la dreapta Tatălui constituie fundamentul acestei medieri, dar nici o manifestare exterioară a ei nu este posibilă, ca în celelalte patru cazuri.

---

[406] Vezi *Amb* 41; PG 91, 1304 D.
[407] Vezi *ibid.* 1305 A.
[408] *Thal* 48, CCSG 7, p. 335.
[409] Vezi *Amb* 41; PG 91, 1309 CD.

d) Cu toate acestea, omul trebuie să o împlinească în viața sa în Hristos. Nu ține de raționalitatea umană sau etică interumană ca atare, și totuși trebuie să fie demonstrată în viața omului. Cum? Aici Sfântul Maxim împărtășește convingerea Sfântului Grigorie de Nyssa: doar prin iubire (ἀγάπη). Unirea dintre Dumnezeu și creație este dovedită de har în iubire, o iubire care se îndreaptă necontenit spre Dumnezeu și este, în același tip, o continuă participare la iubirea divină.[410] Unirea mistică este a iubirii – culmea tuturor virtuților și desăvârșirea oricărei cunoștințe.

e) Prin medierea sa în Hristos, omul trebuie *să pătrundă (περιχωρεῖν) cu totul în Dumnezeu* – și să devină tot ce Îi este posibil lui Dumnezeu să fie, *deși fără identificare ontologică* – și să Îl primească pe El în locul lui însuși, să Îl primească doar pe Dumnezeu, ca răsplată a urcușului său.[411] Trebuie să remarcăm aici că cea de a cincea mediere implică o realizare deplină, la nivel uman, a consecințelor unirii ipostatice în Hristos. Nu numai că Dumnezeu și omul nu mai sunt despărțiți și împărțiți, dar sunt uniți fără amestecare sau schimbare, iar unirea lor implică o comunicare și o interpenetrare autentică, astfel încât Hristos îl aduce pe om la cer, iar omul pătrunde cu totul în Dumnezeu. Teologia calcedoniană, așa cum a fost înțeleasă de Sfântul Maxim, rămâne axa centrală, chiar și atunci când prezintă cea de a cincea mediere, care se continuă prin unirea mistică.

Am stabilit de acum, fără nici o îndoială, caracterul supranatural al celei de a cincea medieri, realizate în întregime prin harul dumnezeiesc. Mai există totuși *trei* probleme speciale, pe care trebuie să le discutăm mai departe în raport cu teologia Sfântului Maxim în general, întrucât ele ne ajută să clarificăm mai bine relația dintre acest punct al doctrinei Sfântului și principiile sale teologice generale, așa cum le-am ilustrat în teza de față. Acest lucru poate să aducă mai multă lumină asupra relației cu unii dintre predecesorii săi în sfera teologiei mistice, în special cu Evagrie și cu Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Problemele acestea sunt: telologia apofatică nuanțată a Sfântului Maxim; afirmarea, în pofida aspectului anterior menționat, a unui principiu (λόγος) și a unui mod (τρόπος) prin care se realizează unirea; și concepția sa cu privire la extazul iubirii.

---

[410] Vezi *ibid.* 1308 B.

[411] *Loc. cit.*

Tradiția teologiei apofatice

Sunt numeroase și deseori frapante expresiile privitoare la Dumnezeu, pe care le-am găsit în teologia negativă sau apofatică a Sfântului Maxim. Însă contribuția personală poate fi înțeleasă doar în raport cu contextul creștin general. Din acest motiv, vom atinge câteva caracteristici ale acestui context.

Incomprehensibilitatea lui Dumnezeu a fost afirmată de toți teologii creștini de dinaintea Sfântului Maxim și această afirmație este fundamentul întregii teologii apofatice creștine. În acest sens, este corect spus că teologia apofatică își are rădăcinile la Sfântul Clement al Alexandriei, care spunea, de exemplu, că Dumnezeu nu este cunoscut din ceea ce este, ci din ceea ce nu este.[412] În mod similar, Origen susținea mai târziu că Dumnezeu-Tatăl este în întunericul necunoașterii[413], iar în privința lui Evagrie, von Balthasar atrăgea atenția asupra afirmației că Dumnezeu nu poate fi pătruns de minte, fiindcă, dacă ar fi, nu ar mai fi Dumnezeu.[414] Ultima expresie trebuie înțeleasă, desigur, în contextul propriu lui Evagrie, dar chiar și așa, ea este o confirmare clară a acordului general.

O teologie apofatică mai elaborată putem găsi la Sfântul Grigorie de Nyssa. La el, problema este mult mai complicată decât la Părinții anteriori. S-a argumentat că trebuie făcute anumite distincții în domeniul general al teologiei apofatice și că acestea sunt relevante în special în privința Sfântului Grigorie de Nyssa. Astfel, Lossky face distincție între ideea (reprezentată de Sfântul Clement) că Dumnezeu este inaccesibil prin natura Sa și ideea (reprezentată de Origen – și am putea adăuga și de Evagrie) că Dumnezeu este inaccesibil din pricina slăbiciunii rațiunii omenești, întunecate de trup, și argumentează că Sfântul Grigorie alege clar prima dintre alternative.[415] Această distincție însă pare să fie prea categorică, după cum a arătat Daniélou, în special în relație cu Sfântul Grigorie. Poate că ar trebui mai degrabă să facem o distincție, la fel ca și Puech, între o neștiință cauzată de caracterul inadecvat al cunoștinței noastre de Dumnezeu, în comparație cu cunoștința altor obiecte ale înțelegerii, și o neștiință datorată chiar insuficienței minții ca atare în raport cu Dumnezeu, ca obiect suprem al dorinței ei, o distincție care coincide cu diferențierea, proprie Sfântului Grigorie, între noaptea simțurilor și noaptea minții.[416]

---

[412] Vezi *Strom.* 5. 11; GCS Clem. 2. p. 374, 14 f. Despre Sfântul Clement ca inițiator al teologiei apofatice creștine, vezi LOT-BORODINE, „La doctrine de la déification dans l'Église grecque", RHR 105 (1932), p. 9. Sfântul Clement a fost inspirat însă nu doar de perspectiva filozofică greacă în general, ci și de Filon, pentru care afirmația incomprehensibilității lui Dumnezeu constituie baza teologiei sale despre revelație; vezi de ex., DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 188 f.

[413] Cf. CROUZEL, „Origène précurseur de monachism", *Théologie de la vie monastique*, p. 35 f.

[414] *De octo vit. cogitat.* 9; PG 40, 1275 C; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 84.

[415] LOSSKY, „La théologie négative dans la doctrine Denys l'Aréopagite", RSPhTh 28 (1936), p. 204 ff.

În orice caz, rămâne clar faptul că Sfântul Grigorie a fost primul care a dezvoltat teologia întunericului divin (γνόφος) – concept care putea fi găsit deja la Filon – și a legat de ea concepția sa despre unirea mistică. În sensul acesta, el este atât predecesorul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, cât și al unui mistic ca Sfântul Ioan al Crucii.[417] Se mai poate spune despre Sfântul Grigorie că a pregătit poziția Sfântului Maxim, deși conceptul de γνόφος nu are un rol dominant în scrierile celui din urmă.[418] Concepția de bază despre neștiința umană este la fel la amândoi. Ambii afirmă că substanța (οὐσία) lui Dumnezeu este impenetrabilă.[419] Mai mult, ei împărtășesc aceeași viziune asupra relației dintre cunoștința mistică în întuneric și funcția supremă a iubirii.[420]

La Sfântul Grigorie de Nazianz găsim și o măsură considerabilă de teologie negativă. Scrierile lui sunt pline de propoziții negative despre Dumnezeu. Poziția lui apofatică este totuși mai puțin absolută decât cea a Sfântului Grigorie de Nyssa. La el există o anumită relativitate a neștiinței și a cunoștinței. Înaintarea în cunoștința lui Dumnezeu necesită, desigur, o curățire treptată și se presupune că lumina divină orbește mintea într-un grad din ce în ce mai mare. Dar, pentru Sfântul Grigorie de Nazianz, chiar lumea materială este un mister pe care omul nu îl poate pătrunde pe deplin.[421] Într-adevăr, s-a mai spus că el nu este pesimist în privința cunoștinței lui Dumnezeu și că admite ideea unei cunoștințe de Dumnezeu limitate, nu numai a faptului *că* El există, dar şi o cunoştinţă a *ceea ce* este El, însă aceasta rămâne să fie apreciată.[422]

---

[416] Vezi H.-CH. PUECH, La tènébre mystique chez le Pseudo-Denys, *Ét. Carm.* 23: 2 (1938), p. 42 și DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 198.

[417] Cf. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 191.

[418] Termenul îi este cunoscut însă, chiar și în sensul în care era folosit de Filon, vezi *Gnost* 1. 84; PG 90, 1117 C; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 587 f.

[419] Despre Sfântul Grigorie aici, vezi VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase*, p. 144 f.

[420] Cf. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 230.

[421] Cf. PLAIGNIEUX, *Grégoire de Nazianze*, P. 262 ff. Înțelegerea și implicațiile teologiei apofatice la Sfântul Grigorie de Nazianz este prezentată mai dezvoltat într-o disertație, în curs de apariție, de S. BERGMANN, Lund.

Teologia apofatică la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul şi la Evagrie

La Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul atitudinea apofatică este absolută. Opera lui, *Teologia Mistică* se ocupă în întregime numai de Dumnezeu în incomprehensibilitatea Sa, iar conceptul de θεολογία – care la el este un termen complex ce acoperă nu numai teologia mistică şi negativă, ci şi teologia afirmativă şi simbolică – se distinge net de φυσιολογία şi de „iconomia mântuirii", în principiu.[423] Natura lui Dumnezeu este ascunsă omului, iar omul nu este capabil să ajungă la o cunoştinţă de Dumnezeu în afara căii negative. Aici Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul se bazează pe teoria neoplatonică, dar şi pe Sfântul Grigorie de Nyssa.[424]

În cazul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul însă, absolutizarea poziţiei apofatice duce la consecinţe interesante, şi aici el ar putea fi comparat, în final, cu un scriitor ca Evagrie. La Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, teologia negativă presupune o mişcare de ascensiune către atribute din ce în ce mai înalte. Astfel, forma negativă a acestor atribute nu înseamnă că ele sunt lipsiri. Ele trebuie înţelese mai degrabă ca transcendenţă treptată.[425] Ele nu sunt o neafirmaţie, ci o *supraafirmaţie*.[426] Această atitudine duce la rezultatul că teologia mistică este şi ea o cunoştinţă autentică şi o contemplaţie. Calea negativă (*via negativa*) este un mijloc prin care putem, într-adevăr, înţelege ce nu este Dumnezeu, iar în sens superafirmativ, ca să zicem aşa, predicaţiile negative reflectă, într-un fel, *ceea ce* este Dumnezeu.[427]

De fapt el stabileşte aici o dialectică specială printr-o combinaţie de expresii pozitive (θέσεις) despre Dumnezeu, pe baza participării şi a analogiei, cu expresii negative (ἀρνήσεις), în virtutea naturii impenetrabile a lui Dumnezeu, combinație ce duce la afirmații antitetice – de exemplu „intelect neinteligibil", „divinitate supradivină" etc. –, care, evident, trebuie înțelese ca mărturii pozitive ce nu sunt absurde și sunt mai presus de negația pură.[428] Atitudinea aceasta paradoxală izvorăște din faptul că, în final, aici nu este vorba de subiect și obiect în sensul gândirii raționale, ci de unire mistică.[429]

---

[422] Vezi PLAIGNIEUX, *op. cit.*, pp. 278-287.

[423] Vezi ROQUES, „Note sur la notion de «Theologia» chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite", RAM 25 (1949), p. 203 ff. despre cele patru tipuri de θεολογία, cf. *ibid.*, pp. 207-211.

[424] Cf. VÖLKER, *op. cit.*, p. 143.

[425] Despre conceptul de transcendenţă la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, vezi mai departe ROQUES, „Le primat du transcendence dans la purification de l'intelligence selon le Pseudo-Denys", RAM 23 (1947), pp. 142-170.

[426] Cf. ROQUES, RAM 25 (1949), p. 209.

[427] Cf. VÖLKER, *op. cit.*, p. 144.

În cazul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, atitudinea apofatică absolută duce astfel la ceva ce este, mai mult sau mai puțin, opusul ei. Calea negației este calea afirmației supreme. Aranjamentul antitetic de predicații pozitive și negative are un caracter afirmativ puternic. În alt context, accentul pus de el pe transcendența absolută a lui Dumnezeu duce, la fel de paradoxal, la o afirmație a întregii lumi și a imanenței divine din ea.[430]

Dacă vom compara acum poziția aceasta cu cea a lui Evagrie, vom ajunge la un rezultat interesant. Am menționat mai devreme distincția făcută de Lossky între neștiința umană datorată faptului că natura lui Dumnezeu este incomprehensibilă și neștiința cauzată de slăbiciunea rațiunii umane întrupate. Este limpede acum că, dacă această distincție rămâne valabilă, în ciuda faptului că este formulată poate prea pronunțat, prima alternativă este relevantă nu numai în cazul Sfântului Grigorie de Nyssa, ci și al Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. La el, afirmațiile negative izvorăsc, așa cum am văzut, în primul rând din convingerea că Dumnezeu este dincolo de toate și transcendent în relație cu toate celelalte, și astfel, că El este, după natură, impenetrabil. Totuși, poziția aceasta duce către un fel de imanență cosmică divină – în primul rând în virtutea rațiunilor (λόγοι) și a ierarhiilor.

În cazul lui Evagrie, este clar că a doua alternativă este relevantă. Plecând de la premisele sale origeniste, el consideră mintea (identificată, mai mult sau mai puțin, cu facultatea rațională a omului) ca fiind căzută dintr-o relație primordială contemplativă cu Dumnezeu și închisă în trup spre purificare. În consecință, după Evagrie, prin exerciții ascetice, ea trebuie să se elibereze de dependența pătimașă și să „iasă din trup"[431], pentru a reveni la comuniunea desăvârșită cu Dumnezeu. Este evident acum că și Evagrie a avut probabil niște experiențe mistice. Ar fi eronat să clasăm poziția lui ca pur intelectualistă. El afirmă lămurit că mintea nu îl poate cuprinde pe Dumnezeu.[432] Prin aceasta vrea să afirme că totuşi cunoştinţa de Dumnezeu este diferită de orice alt fel de cunoştinţă. Numai mintea golită poate contempla pe Dumnezeu şi Sfânta Treime, iar această golire înseamnă că în minte nu mai există nimic, decât reflecţia divină însăşi.[433] Dacă acest lucru este adevărat, ne aflăm la antipodul poziţiei Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul: realitatea divină este revelată în chiar sinele omului. În acelaşi timp, am atins o altă formă de imanentism, cea a prezenţei divine în minte. Ambele tipuri de teologie apofatică – cea a purificării extreme şi cea a negării extreme – sfârşesc într-un imanentism care, într-un fel, elimină preocuparea proprie a teologiei negative: de a accentua diferenţa dintre omul empiric şi Dumnezeu Însuşi.

---

[428] Cf. VÖLKER, *op.cit.*, p. 146 cu n. 2. Mai vezi, despre ideea unei mișcări întreite a sufletului către Dumnezeu, VÖLKER, *op. cit.*, p. 191 f.

[429] Cf. LOSSKY, *The Mystical Theology*, p. 28. Vezi însă VÖLKER, *op. cit.*, p. 188, n. 4, unde acesta critică identificarea teologiei negative cu extazul, pe care o face Losky.

[430] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 87 f.

[431] Cf. p. 334 de mai sus.

Sfântul Maxim şi tradiţia teologiei apofatice

În privinţa Sfântului Maxim, trebuie acum să ne punem întrebarea: urmează vreuna dintre aceste căi sau găseşte o nouă alternativă? Întrebarea şi-au pus-o şi von Balthasar şi Sherwood şi ambii au ajuns la concluzia că poziţia Sfântului Maxim nu se identifică nici cu cea a lui Evagrie, nici cu a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, cu toate că el a învăţat multe de la amândoi.[434] Noi suntem de acord cu această concluzie – din motive pe care le vom arăta mai târziu – şi admitem că soluţia potrivită se întâlneşte în conceptul Sfântului Maxim de iubire şi de voinţă (Sherwood) şi în convingerile sale calcedoniene (von Balthasar). Sperăm totuşi să putem merge puţin mai departe în argumentarea noastră decât au făcut-o von Balthasar şi Sherwood, folosindu-ne şi de concluziile pe care le-am tras până acum în această teză.

În primul rând, Sfântul Maxim este influenţat şi de Evagrie, şi de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Am văzut că întreaga schemă a dezvoltării duhovniceşti, concepţia sa despre patimi şi virtuţi, insistenţa lui pe curăţirea şi golirea minţii etc. sunt elemente prezentate într-un mod surprinzător de asemănător cu cel al lui Evagrie – în aşa măsură, încât a trebuit să arătăm în detaliu punctele în care această asemănare este restrânsă, pentru a exclude identificarea conținutului teologic. O dependență similară poate fi demonstrată și față de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul și față de teologia și terminologia lui apofatică. Sfântul Maxim folosește stilul supraafirmativ al Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, lucru care îl deosebește iarăși de Evagrie.[435] Aceeași similaritate se poate observa în legătură cu predicațiile negative despre divinitate. Dumnezeu este descris ca „mai presus de relație" și „mai presus de comparație"[436] sau divinitatea este definită ca mai presus de împărțire, mai presus de cantitate, simplă, fără distanță, infinită, nemișcată, fără început, nenăscută, una și singura, inefabilă și de necunoscut etc.[437]

---

[432] Cf. p. 447 de mai sus.

[433] VON BALTHASAR evidenţiază că în acest context ideea unei scântei divine a sufletului nu este departe de Evagrie, vezi KL^2, p. 87.

[434] Vezi VON BALTHASAR, KL^2, pp. 84-90 şi SHERWOOD, în ACW, pp. 89-91, 94-99.

Mai mult, mărturisirea neștiinței Sfântului Maxim în raport cu Dumnezeu nu este formală. El își definește fără echivoc poziția. Subliniază mereu că ceea ce înțelegem prin „contemplația naturală" și prin manifestările creației lui Dumnezeu este doar *faptul că* Dumnezeu există, dar nu și ceea ce este El, fiindcă El este mai presus de tot ce cunoaștem.[438] Datorită rațiunilor creației, contemplate de om, credem că Dumnezeu există, dar nu mai mult de atât.[439] Această cunoștință a simplului fapt că Dumnezeu *există* este mijlocită de rațiunile creației prin aceea că ele vădesc rostul existenței acestor lucruri și oferă astfel doar o cunoștință indirectă despre Dumnezeu.[440] În acest punct, Sfântul Maxim pare să fie mai puțin optimist decât Sfântul Grigorie de Nazianz. Acum este limpede că această cunoștință indirectă a lui Dumnezeu este, într-un fel, restrânsă: creația însăși mărturisește o Bunătate, o Înțelepciune și o Putere, care sunt un fel de oglindire sau adumbrire a Sfintei Treimi aici, pe pământ.[441] Dar cum se împacă acest lucru cu atitudinea restrictivă pe care o manifestă în alte locuri și cu afirmația că nici o altă cunoștință de Dumnezeu nu este accesibilă prin creație decât *aceea* că El există?

Aceasta este o întrebare pertinentă, căci nu poate fi nici o îndoială că Bunătatea, Înțelepciunea și Puterea – sau alte combinații de același fel – sunt înțelese de Sfântul Maxim ca niște atribute divine. Răspunsul care trebuie dat este însă dublu. Mai întâi de toate, ele sunt înțelese ca reflecții trinitare de către credinciosul care a fost luminat de Dumnezeu Însuși cu privire la însuşirile Sale, iar aceste însuşiri sunt doar realităţi revelate despre Dumnezeu şi nu Însăşi fiinţa Sa. În al doilea rând, se pare că Sfântul Maxim include teologic această triadă mai degrabă în cadrul ideii că Dumnezeu *există*, decât în cadrul vreunei afirmaţii despre *ce* este El. Acest lucru devine limpede atunci când citim că şi raţiunile (λόγοι) Providenţei şi ale Judecăţii, cunoscute prin „contemplaţia naturală", sunt doar manifestări ale faptului că Dumnezeu există,[442] căci reiese clar din alte exemple că Providenţa şi Judecata, în sens ontologic, se referă tocmai la astfel de însuşiri divine ca Înţelepciunea şi Bunătatea, care sunt active în creaţie. Înţelepciunea şi Judecata se raportează la diferenţierea naturală a lumii, iar Bunătatea şi Providenţa, la unificarea ei prin mişcare şi voinţă.[443] Este clar că din punctul de vedere al „contemplaţiei naturale", aceste însuşiri, care sunt adumbriri ale Sfintei Treimi, sunt totuşi singurele expresii ale *faptului că* Dumnezeu există. Ele sunt expresii ale Lui, aşa cum este El lucrător în lume, dar nu exprimă ceea ce este în Sine Însuşi. Nici nu pot fi înţelese ca expresii trinitare până când omul nu a dobândit o oarecare cunoştinţă a Sfintei Treimi la cel mai înalt nivel al dezvoltării duhovniceşti.

---

[435] Vezi *Char* 3. 99; CSC, p. 190.

[436] *Amb* 9; PG 91, 1105 D.

[437] Vezi *Amb* 17; PG 91, 1232 BC.

[438] Vezi *Amb* 10; PG 91, 1133 C.

[439] *Gnost* 1. 9; PG 90, 1085 CD.

[440] Vezi *Thal* 13; CCSG 7, p. 95.

[441] Vezi, de ex., *Char* 1. 96; CSC, p. 86; cf. SHERWOOD, în ACW, pp. 37-41, și cap. III: A, 4: p. 149 f. de mai sus.

În alte locuri, Sfântul Maxim afirmă că tocmai la acest nivel omul nu dobândeşte informaţie intelectuală despre natura lui Dumnezeu – pe care Îl caută –, căci se uneşte cu El doar mai presus de raţiune. Dar intelectul său este încurajat de însuşirile divine ca, de exemplu, *Bunătatea* şi *Înţelepciunea* şi *Puterea* Lui, care *au făcut*, *cârmuiesc* şi *judecă* făpturile Sale.[444] Sfântul Maxim poate afirma, aşadar, atât o neştiinţă în privinţa însuşirilor lui Dumnezeu, cât şi o reflecţie trinitară în creaţie, care încurajează pe credincios.

Acest ultim exemplu arată însă şi faptul că ceea ce îl interesează în mod deosebit pe Sfântul Maxim nu sunt expresiile apofatice ca atare, nici măcar calea negativă (*via negativa*) ca drum potrivit către Dumnezeu, ci mai degrabă menţinerea unei transcendenţe stricte şi a unei prăpăstii între Dumnezeu şi toate cele create.[445] În privinţa acestui aspect, el pare şi mai strict decât Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, pe care indirect îl critică prin atitudinea sa. El spune, de pildă, că metoda negării nu îşi atinge scopul, căci nimic nu poate fi definit prin negaţie.[446] Calea negativă nu este mai eficientă decât calea afirmativă, întrucât esenţa (οὐσία) lui Dumnezeu rămâne inefabilă. Aici, poziția Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul este mai puțin nuanțată pentru că, evident, are o oarecare încredere în afirmațiile sale negative. Sfântul Maxim exprimă încă şi mai clar aceeaşi idee, pe care o înfățişează şi în altă parte, şi anume că Dumnezeu este mai presus de caracterizările catafatice şi apofatice. Dumnezeu nu este asemănător cu vreun lucru care există sau care poate fi exprimat în cuvinte, dar nu este similar nici cu altceva care nu este sau nu este exprimabil.[447]

---

[442] Vezi *Amb* 34; PG 91, 1288 BC.

[443] Cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, pp. 36 f. şi 144 ff.

[444] *Char* 1. 100; CSC, p. 88.

[445] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 88.

[446] *Amb* 16; PG 91, 1221 D-1224 A.

În final, putem spune că Sfântul Maxim mărturiseşte o oarecare dialectică a afirmației şi a negației, care formal se aseamănă cu afirmațiile antitetice ale Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, dar care este chiar diferită în privința motivației şi intenției. Din nou Sfântul Maxim este mai restrictiv şi mai „pesimist". El spune că afirmația şi negația se opun una alteia şi totuşi pot sta împreună. Dar cum? Sfântul Maxim răspunde: negațiile ilustrează *ceea ce* nu este Dumnezeu, în timp ce afirmațiile ne arată ce înseamnă să afirmăm că ființa astfel negată *există*. Şi, pe de altă parte, afirmațiile ne spun simplu *că* această ființă există – sau ce ar putea fi –, în timp ce negațiile ne arată ce înseamnă să spunem că ființa astfel afirmată *nu există*. Sfântul Maxim menține cele două metode într-un echilibru perfect, echilibru care păstrează, în acelaşi timp, caracterul limitat al cunoştinței omeneşti a lui Dumnezeu – şi nu o lărgeşte, ca în cazul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. Dar Sfântul Maxim merge şi mai departe şi afirmă explicit că atunci când sunt comparate una cu cealaltă, aceste două metode îşi manifestă opoziția antitetică, dar, raportate la Dumnezeu, îşi dovedesc înrudirea, realizând o întâlnire a extremelor.[448] Concluzia care reiese inevitabil de aici este că ceea ce, din punctul de vedere al Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, este pozitiv – că sunt total opuse una alteia, şi prin aceasta, paradoxal, exprimă ceva despre Dumnezeu – este negativ în concepția Sfântului Maxim: prin opoziția lor ele nu exprimă nimic despre Dumnezeu, dar marchează limita cunoaşterii umane. Şi invers, ceea ce în viziunea Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul este negativ – faptul că acea cunoştință pe care o dau este doar o cunoştință paradoxală şi o afirmare prin supraexpresie mistică – este pozitiv în concepția Sfântului Maxim: ele afirmă pe Dumnezeu în *limitarea* lor reciprocă şi reunită. Se întâlnesc una cu cealaltă, şi prin aceasta îşi arată legătura între ele şi cu Dumnezeu.

---

[447] *Myst Prol.*; PG 91, 664 C. SHERWOOD, în ACW, pp. 31, subliniază importanța acestei afirmații.

[448] Vezi *Amb* 34; PG 91, 1288 C.

Teologia apofatică şi trinitară la Sfântul Maxim

Aşadar, Sfântul Maxim nu îl urmează nici pe Evagrie, nici pe Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul în concepţiile lor opuse despre formele imanenţei divine. El susţine că transcendenţa absolută este în ea însăşi o revelaţie a lui Dumnezeu. Dar este adevărat şi în privinţa Sfintei Treimi? Ar trebui să ne aşteptăm ca doctrina sa despre Sfânta Treime să aparţină teologiei pozitive. Însă nu este aşa.[449] Teologia trinitară este, la Sfântul Maxim, o parte integrantă a teologiei negative şi este diferită de „iconomia" divină. Poziţia lui aici seamănă într-o oarecare măsură cu distincţia Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul între „iconomie" şi θεολογία – chiar şi în aceea că uneori este greu de susţinut, întrucât întotdeauna este dificil să-L studiem pe Dumnezeu dincolo de manifestările Sale.[450] Dar, în acelaşi timp, punctul de vedere al Sfântului Maxim demonstrează mai clar decât în oricare altă parte că îşi concepe o poziţie de mijloc între alternativa lui Evagrie şi a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul.

Teologia Sfintei Treimi la Sfântul Maxim pare să fie legată de principiul apofatic în două moduri: a) în faptul că este în întregime rezultatul revelaţiei; b) în aceea că este prezentată ca parte a teologiei negative. Aşadar, îl citează pe Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, care spune că Dumnezeu nu este cunoscut de noi nici ca Unitate, nici ca Trinitate.[451] Evident că această afirmaţie exclude oricare altă înţelegere a Sfintei Treimi în afara celei oferite de teologia negativă. Însă în acest context adecvat, acelaşi adevăr poate fi exprimat în termeni pozitivi: omul nu poate înţelege cum *Dumnezeu este şi Unitate şi Trinitate* în acelaşi timp.[452] Sau, într-o exprimare pozitivă, *Taina Sfintei Treimi este relaţia ei superlogică cu Unitatea.* Prin urmare, Trinitatea nu este în primul rând un concept „iconomic" şi revelator, ci unul mistic, care stă mărturie a relaţiei mistice dintre unitate şi diversitate în Dumnezeu.

Dar chiar această dublă calitate a unităţii şi diversităţii este caracteristică şi creaţiei. Diversificarea şi unificarea, multiplicitatea şi unitatea se determină reciproc în ea şi se menţin una pe cealaltă în echilibru adecvat. Aici, înţelegerile hristologice se acordă bine cu analizele cosmologice. Acelaşi lucru este adevărat şi în privinţa concepţiilor trinitare. Acestea înfăţişează un echilibru similar între diferenţiere şi unitate sau, mai bine spus: al unităţii în diferențiere și al diferențierii în unitate. Prin urmare, acest aspect caracterizează deja cunoștința de Dumnezeu pe care o putem culege din creație: El se revelează ca unic Creator și Logos, și totuși lucrător în diversificare.

---

[449] Cf. VON BALTHASAR, Kl^2, p. 93.

[450] Cf. ROQUES, RAM 25 (1949), p. 203 ff.

[451] *Amb* 10; PG 91, 1188 A; Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 35.

[452] Vezi *Amb* 10; 1168 AB.

Acest aspect apare ilustrat clar în *Thal* 13, text care se leagă indirect de speculațiile trinitare.[453] Triada: Existență, Înțelepciune și Viață, pe care Sfântul Maxim o menționează acolo, este, cu siguranță, după cum spune Sherwood, o altă adumbrire a Sfintei Treimi în creație[454], dar se pare că el nu a remarcat *cum* funcționează această „revelație" trinitară. Ce anume reflectă în creație taina Sfintei Treimi? Răspunsul pare să fie acesta: Existența, așa cum este analizată prin contemplarea naturală, duce, în final, la *unitate* (un singur Logos); Înțelepciunea, analizată în același fel, ne conduce la *multiplicitate* (rațiunile cele multe), și cea din urmă, Viața, analizată ca mișcare de la multiplicitate la unitatea fără anihilare, *le împletește* într-o triadă perfectă.

Văzută din perspectiva credinței, aceasta este o reflecție autentică a tainei Sfintei Treimi, deși tocmai de așa natură, încât „să încurajeze" mintea să caute cunoștința de Dumnezeu, așa cum este El în Sine Însuși. Și ea *este* o astfel de reflecție pentru că însuși conceptul trinitar păstrează împreună aspectul unității și pe cel al multiplicității în Dumnezeu. Aici, din nou, chiar în punctul culminant al teologiei mistice, dialectica dintre unitate și diversitate constituie dinamismul ultim al gândirii Sfântului Maxim, fapt care explică, în același timp, de ce teologia lui trinitară trebuie să fie o teologie negativă.

Multipicitatea și unitatea sunt integrate în creație astfel încât să ne stârnească uimirea, ca un fel de reflecție dumnezeiască (atunci când elementele triadei sunt privite ca însușiri ale lui Dumnezeu). Noi știm prin *credință* că ele nu se exclud reciproc în Dumnezeu, ci sunt una și aceeași, și că aceasta este chiar taina lui Dumnezeu, pe care omul o poate experia doar în unirea mistică. Atunci ea devine și unirea proprie omului însuși cu Dumnezeu în distincție absolută, adică în separare ontologică de Dumnezeu.

Principiul (λόγος) și modul (τρόπος) unirii mistice

Ultima concluzie ne duce acum, firește, către cea de *a doua* întrebare a noastră: Cum poate Sfântul Maxim, în pofida teologiei sale apofatice, să afirme un principiu (λόγος) și un mod (τρόπος) prin care se efectuează a cincea unire?[455] Nu este această unire mai presus de toate conceptele? Nu cumva ideea unui λόγος raportat la om, care direcţionează relaţia sa cu ceva de dincolo de natura sa, ameninţă coerenţa principiului (λόγος) naturii sale? Se pare că există două răspunsuri posibile la problema noastră în privinţa termenului λόγος. Unul este că Sfântul Maxim foloseşte aici termenul în sens figurativ, adică mistic. În ea însăşi, această soluţie poate părea plauzibilă, întrucât ne aflăm aici în domeniul teologiei mistice şi deasupra oricăror legi logice. Dacă însă studiem exprimarea Sfântului Maxim, imediat pare mai puţin plauzibilă, pentru că el spune, fără echivoc, că Hristos a unit natura creată cu cea necreată, potrivit „principiului (λόγος) supranatural şi modului (τρόπος) supranatural", pe când, mai devreme, caracteriza principiul unificării creaţiei sensibile şi al celei inteligibile ca fiind „un λόγος mistic". Pare a se referi aici la un anumit principiu şi la un anumit mod şi nu la ceva ce este înţeles doar în sens figurativ.

---

[453] CCSG 7, p. 95.

[454] Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 38. Vezi și BLOWERS, *op. cit.*, p. 177, n. 188.

Dar, pe de altă parte, este la fel de limpede că nu se referă la un λόγος de tipul raţiunilor pe care le cunoaştem din creaţie, pentru că aceste raţiuni (λόγοι) definesc chiar natura fiinţelor create, fie substanţele lor diferenţiate, fie creaţia ca întreg. Un λόγος privitor la om, care este deasupra naturii şi a creaţiei, ar altera sau ar elimina, în mod necesar, natura umană ca atare. Ar constitui o supernatură, în care natura umană ar fi înghiţită. Acest aspect este clar în privinţa hristologiei Sfântului Maxim.[456] De altfel, Sfântul Maxim este foarte categoric. El spune că este total imposibil să existe o natură creată care să nu fie de la început şi întotdeauna în aceeaşi relaţie cu λόγος-ul ei sau care să fie susceptibilă de a creşte sau de a descreşte în ea însăşi, căci λόγος-ul ei metafizic este întotdeauna desăvârşit în faptul că există.[457] Înnoirea adusă de Hristos în omul căzut nu ţine, aşadar, de λόγος-ul naturii umane, ci de modul (τρόπος) ei. Desăvârşirea umanităţii pe care o realizează Hristos nu adaugă nimic naturii umane, ci doar împlineşte ceea ce este în acord cu λόγος-ul ei, pentru că altfel, înnoirea ar distruge natura umană. Aşa înţelege Sfântul Maxim teologia calcedoniană.[458]

Se pare că este exclusă astfel posibilitatea ca Sfântul Maxim să se refere în textul nostru la un fel de λόγος supraumann, care ar echilibra desăvârşirea ultimă a omului în unirea mistică. Trebuie să încercăm celălalt răspuns posibil. Cel mai uşor mod de a-l aborda este prin intermediul celuilalt termen al textului: τρόπος. Acest termen – care nu se raportează la fiinţă, ci la existenţă – este deschis inovaţiei. Modul de existenţă al omului se modifică în Hristos şi nu λόγος-ul naturii. Atunci când în Amb 41 Sfântul Maxim vorbeşte despre un „τρόπος supranatural", foloseşte o expresie care se acordă deplin cu principiile sale teologice, căci, în viziunea sa, în Întrupare, raţiunile (λόγοι) naturale, care sunt întotdeauna aceleaşi, şi modurile (τρόποι), care sunt „mai presus de fire", se combină fără să-şi afecteze reciproc sferele de influenţă.[459] Şi rezultatul este un „ipostas sintetic", care unifică cele două moduri de existenţă într-o unitate, fără a le ştirbi naturile şi raţiunile (λόγοι).[460] Unitatea aceasta a modurilor, legată de unirea firilor – aşa cum Sfântul Maxim o înţelege în dezvoltarea proprie a teologiei de la Calcedon şi de la Constantinopol – este şi ceea ce permite o adevărată comunicare de însuşiri (*communicatio idiomatum*), care presupune chiar perihoreza (*perichoresis*), aşa cum arată Sfântul Maxim într-un pasaj important din *Amb* 5.[461] Astfel, Hristos pătimea dumnezeieşte şi săvârşea minuni omeneşte. Prin urmare, suntem îndemnaţi să tragem concluzia că atunci când Sfântul Maxim afirmă un mod supranatural în care omul se uneşte mistic cu Dumnezeu dincolo de hotarele creaţiei, în cea de a cincea mediere, această afirmaţie se referă la *modul divin al existenţei umane*.

---

[455] Vezi *Thal* 48; CCSG 7, p. 335. Despre dualitatea λόγος-τρόπος, relevantă pentru concepţia Sfântului Maxim despre îndumnezeire, vezi şi LARCHET, *op. cit.*, pp. 77-82.

[456] Cf. cap. I: A de mai sus.

[457] Vezi *Amb* 42: PG 91, 1345 BC.

[458] Vezi *ibid.* 1341 D.

Dar ce se întâmplă cu λόγος-ul supranatural? Chiar şi această expresie se lămureşte acum. Nu în sensul că ar exista un λόγος comun mai înalt pentru cele două naturi în Hristos. Nu este nici o analogie aici între unitatea constituită din trup şi suflet în om, pentru care există un λόγος comun, şi unirea firii umane şi a celei dumnezeieşti în Hristos.[462] Analogia dintre aceste două unităţi se restrânge cu totul la faptul că ambele pot fi numite uniri sintetice.[463] Şi întrucât „ipostasul sintetic" întemeiat în Hristos, care include două naturi nedespărţite, este şi trebuie să fie *cu desăvârşire unic*, nu este nici o analogie la nivel ontologic între acesta şi „natura sintetică" a omului.[464] Sfântul Maxim spune el însuşi fără echivoc: nu există un λόγος comun care să efectueze o relaţie similară între naturi în Hristos, aşa cum există în „firile sintetice".[465] Este imposibil ca λόγος-ul din textul nostru să se refere la un lucru a cărui existență Sfântul Maxim o tăgăduieşte aici. Dar mai există o altă posibilitate, căci tocmai lipsa de relativitate ontologică a naturilor în Hristos permite omului să se bucure de împărtăşirea sa ipostatică – adică existențială – de la divinitate. Calea este deschisă pentru a afirma că omul are propriul său ipostas în Logos.[466] Dar nu menționează textul nostru această relație ipostatică ca una ce se desăvârşeşte în unirea mistică fără alterarea naturilor? Şi care este λόγος-ul la care se putea gândi Sfântul Maxim aici, decât *Logosul personal Însuşi*, care este Ipostasul omului? Astfel, modul (τρόπος) pomenit în textul nostru este modul divin al existenței umane, iar λόγος-ul, de asemenea menționat, este Ipostasul dumnezeiesc al Logosului, în care omul îşi găseşte împlinirea existențială.

---

[459] În chip neştirbit – Părintele Dumitru Stăniloae. Vezi *Amb* 5; PG 91, 1056 A.

[460] Cf. p. 62-63 f. de mai sus şi VON BALTHASAR, KL^2, p. 242.

[461] Vezi PG 91, 1056 AB; cf. p. 44-45 de mai sus.

[462] Cf. cap III: A, 1; pp. 118-122 de mai sus.

[463] Cf. p. 120 de mai sus.

[464] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 243, care se referă la *Ep* 13; PG 91, 532 B.

Conceptul de extaz la predecesorii Sfântului Maxim

Cea de a treia şi ultima întrebare prezintă o importanță similară: Ce caracter are pătrunderea extatică în Dumnezeu, pe care Sfântul Maxim pare să o afirme cu privire la cea de a treia mediere? Termenul pentru această „pătrundere" este perihoreză, fapt ce arată că şi în acest punct ne aflăm în contextul hristologic, deoarece perihoreză este un termen cheie în hristologia Sfântului Maxim.[467] Dar, pentru că pătrunderea aceasta se petrece în folosul întregii creații şi totuşi mai presus de creație, ni se pare însă adecvat să o numim extaz.

Aici, iarăşi, ar trebui să examinăm mai întâi poziția predecesorilor Sfântului Maxim. Trei sunt scriitorii care trebuie luați în considerare în mod deosebit în această problemă: Sfântul Grigorie de Nyssa, Evagrie şi Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.[468]

Primul scriitor creştin care a elaborat o teorie teologică despre extaz este Sfântul Grigorie de Nyssa. Datorită investigațiilor lui Daniélou, suntem destul de bine informați în privința poziției acestui scriitor. Este clar că, în sensul lui cel mai larg, conceptul de extaz – care include chiar şi alți termeni în afară de ἔκστασις – exprimă *o ieşire continuă* din limitările lumii acesteia şi o trecere de la opreliştile ei spre Dumnezeul cel Nepătruns.

---

[465] *Ibid.* 532 B.

[466] Cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 243.

[467] Cf. cap. I: A.

[468] Trebuie să presupunem o anumită legătură cu evaluarea neoplatonică a extazului la acei scriitori care – la fel ca şi Sfântul Grigorie şi Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul – folosesc conceptul foarte mult.

Pot fi recunoscute patru tipuri sau trepte ale unei astfel de ieşiri: 1) ieşirea din păcat, prin asceză şi prin despătimire, 2) ieşirea din lumea sensibilă în contemplare, 3) din lumea inteligibilă, printr-o contemplare mai înaltă şi 4) extazul mistic, caracterizat ca o beţie trează.[469] Contextul mai larg al unei mişcări de ieşire treptată include astfel ideea unei curăţiri ascetice şi contemplative şi un extaz final în sensul stric al cuvântului. Aceste două forme sunt desigur diferite, dar nu de un caracter cu totul distinct, pentru că, deşi Sfântul Grigorie admite atât un extaz al clipei prezente, cât şi o fericire finală, ideea unei ieşiri continue este atât de dominantă în gândirea sa, încât poate să vorbească chiar despre un progres şi o tensiune în privinţa lui Dumnezeu şi a omului, care continuă în eternitate (cf. ideii sale binecunoscute de *epectază*).[470]

Sfântul Grigorie spune despre extaz, în sens strict, că omului îi este posibil să iasă din natura sa, ca să spunem aşa, chiar înainte de a părăsi trupul – ca în cazul diaconului Ştefan.[471] Având în vedere concepţia sa despre viaţa spirituală ca proces, el o numeşte, mai departe, „extaz către cele dumnezeieşti" etc.[472] Ca atare, este considerat ca o stare de fericire – sub acest aspect, diferă de Origen, care nu credea în extaz[473] – şi înţeles ca o stare mistică.[474] În sfârşit, Sfântul Grigorie îl înţelege ca ieşire din sine (ἔκστασις ἑαυτοῦ), termen relevant în cazul misticului pregătit pentru taine mai înalte, reîntors în rai prin nepătimire.[475]

Doctrina Sfântului Grigorie despre extaz este bogată şi variată, dar ceea ce este deosebit de interesant în ea este faptul că implică ideea unei ieşiri, a unei înaintări continue, chiar şi în viaţa veşnică, idee care marchează contextul specific în care trebuie înţeleasă. Ar mai trebui adăugat poate că ideea vieţii creştine ca o „călătorie" continuă a minţii spre Dumnezeu – deşi fără conceptul adițional de epectază – se întâlnește și la Sfântul Diadoh al Foticeii.[476] Aflăm astfel că cel ce îl iubește pe Dumnezeu, înaintează neîncetat spre Dumnezeu în iubire[477], și, prin urmare, nădejdea este definită ca „călătorie" (ἐκδημία) a minții în iubire către lucrul nădăjduit.[478] De asemenea, ideea „călătoriei" (ἐκδημία) minții spre Dumnezeu este prezentă și la Sfântul Grigorie de Nazianz.[479]

---

[469] Cf. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 260. – Despre conceptul de beţie trează la Sfântul Grigorie şi despre contextul lui în gândirea timpurie, vezi H. LEVVY, *Sobria ebrietas* (beihefte zu ZNW 9), Giessen, 1929.

[470] Despre acest concept – pentru care DANIÉLOU a folosit [născocit] expresia *epectază* a Sfântului Grigorie – vezi P. DESEILLE, *art.* „Epectase", DSp 4, col. 785-788.

[471] Vezi *Or. In S. Steph.*; PG 46, 713 BC; cf. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 267.

[472] Cf. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 273.

[473] Vezi însă VÖLKER, *Gregor von Nyssa*, p. 204 cu n. 5, care nu vede o diferenţă reală.

[474] Cf. DANIÉLOU, *op. cit.*, pp. 261 şi 265.

[475] Vezi *In Cant. cant., hom.* 1; JAEGER, 6, p. 25; CF, DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 182.

Poziția lui Evagrie se opune într-o oarecare măsură celei a Sfântului Grigorie de Nyssa. El împărtășește scepticismul lui Origen privitor la extazul emoțional. În acest sens, pare să îl identifice cu o înclinație spre rău sau cu patimile și cu o slăbiciune ca μανία.[480] El pare să fi adoptat o poziție similară cu cea a Sfântului Grigorie de Nyssa și cea a Sfântului Diadoh al Foticeii în raport cu extazul în sens de ieșire sau „călătorie". Termenul pe care îl folosește Sfântul Diadoh pentru a descrie acest proces, ἐκδημία, a fost de fapt un cuvânt evagrian.[481] Evagrie îl înțelege ca pe o plecare progresivă de la lumea simțurilor și a imaginațiilor spre comuniunea desăvârșită a minții golite cu Dumnezeu.[482] Prin urmare, ceea ce exclude el nu este extazul în sensul de stare în afara lucrurilor create – căci golirea rugăciunii curate presupune chiar aceasta –, ci extazul în sensul de poziționare în afara sinelui.[483] Dacă putem vorbi de un concept de extaz la Evagrie, în ciuda faptului că el este sceptic cu privire la toate felurile de experiențe extatice populare, este cu siguranță un extaz în sens restrâns, care desăvârșește și nu transcende funcția minții pure.[484]

În cazul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul însă, extazul înseamnă tocmai această plecare din sine însuși, și, din acest motiv, poziția Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul și cea a lui Evagrie au fost descrise ca fiind în contradicție categorică una cu cealaltă.[485] Atât Sherwood, cât și von Balthasar au încercat totuși să arate că nu este corect să stabilim o distincție așa de netă între cele două poziții și că aceasta ar duce, mai întâi de toate, la o evaluare necorespunzătaore a poziției Sfântului Maxim, care s-a folosit de ideile ambilor.[486] Cu toate acestea, nu pare să fie nici o îndoială în privința atitudinii favorabile a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul față de extaz în sens strict, deși termenul ἔκστασις apare rar în operele lui și nu a devenit încă *terminus technicus*.[487]

---

[476] El vorbește despre o „emigrare" departe de Dumnezeu, vezi *Cap. gnost.* 36; DES PLACES, p. 105, p. 105, 18.

[477] *Cap. gnost.* 14; DES PLACES, p. 91, 15 f.

[478] *Cap. gnost.*, *Prol.*; DES PLACES, p. 84, 4 f.

[479] Vezi *Or.* 6, 2; PG 35, 724 A.

[480] Vezi *Cap.* 33. 9; PG 40, 1265 B și *De octo vit. cogitat.* 9; PG 40, 1276 A.

[481] Vezi, de ex., *De orat.* 46; PG 79, 1176 D; cf. HAUSHERR, „Ignorance infinie", OCP 1936, p. 351, n. 62.

[482] Cf. J. KIRCHMAYER, *art.* „Extase chez le Pères de l'Église", DSp 4, col. 2100.

[483] Vezi studiul pătrunzător despre extaz la Sfântul Maxim în raport cu Evagrie și cu Sfântul Dioisie Pseudo-Areopagitul, la SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 139; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 350.

[484] Vezi și B. KRIVOCHEINE, „The Holy Trinity in Greek patristic mystical Theology", *Sobornost* (1957), p. 468.

Aici, poziția lui nu exclude aspectul de „călătorie" în afara lumii, pe care îl accentuează din aceleași motive ca și Sfântul Grigorie de Nyssa și Evagrie: nici o unire cu Dumnezeu nu este posibilă fără curățire completă.[488] Văzut din această perspectivă, extazul ca răpire este pur și simplu capătul final al plecării progresive din lume și apogeul căii negative (*via negativa*).[489] Acest aspect este exprimat în diferite moduri[490], iar importanța lui este ilustrată prin faptul că termenii „călătorie" și „extaz" sunt folosiți ca sinonime.[491] Această plecare este descrisă ca beție trează, după expresia Sfântului Grigorie de Nyssa, și este identică cu extazul în sens propriu.[492] Cel de al doilea aspect arată totuși că prin extaz se înțelege *o unire mai presus de intelect* și o vedere nemijlocită a lui Dumnezeu.[493] Aspectul acesta propriu extazului este mai departe caracterizat prin accentul pus pe trăsătura lui pasivă – faimosul concept de *„pătimire a divinității”*[494] – și, în același timp, prin afirmația că se petrece *în iubire* (și ἔρως, și ἀγάπη), probabil datorită inspirației Sfântului Grigorie de Nyssa.[495] În final, mai putem observa că, după părerea lui Völker, extazul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul nu este doar piscul natural și logic al teologiei negative, ci și ceva mai mult: expresia unei experiențe personale pozitive.[496]

---

[485] Vezi HAUSHERR, *art.cit.*, pp. 351-362, care totuși a căzut de acord cu VILLER, RAM 11 (1930), p. 248, n. 141, că Sfântul Maxim considera că acești doi scriitori sunt în deplină armonie și chiar a încercat să arate cum Sfântul a reușit să unească învățăturile lor.

[486] Vezi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, pp. 124-128, n. 1 și VON BALTHASAR, KL^2, p. 88.

[487] Vezi ROQUES, *art.* Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys, DSp 2, Paris 1953, col. 1896 și VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase*, p. 201.

[488] Cf. ROQUES, *art. cit.*, col. 1898, care subliniază diferența dintre Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul și Sfântul Grigorie de Nazianz, prin aceea că el admite aspectul ἐκδημία doar la Sfântul Grigorie (împreună cu Origen și Evagrie), dar recunoaște și un aspect de ἔκστασις, și încă unul predominant la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Însă VÖLKER, în *op.cit.*, pp. 201 f., 204, 208 ff., a demonstrat similaritatea cu consecințe ample ce există între Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul în privința conceptului de extaz, deși el subliniază accentul mai clar al Sfântului Grigorie pe pregătirea ascetică (p. 217).

[489] Cf. ROQUES, *art. cit.*, col. 1897.

[490] Vezi, de ex., ἐκβαίινειν despre Hristos în *De div. nom.* 1, 4; PG 3, 592 AB.

[491] Vezi *De div. nom.* 3, 2; PG 3, 681 D.

[492] Cf. VÖLKER, *op. cit.*, p. 202.

[493] Cf. ROQUES, *art. cit.*, col. 1898 și VÖLKER, *op.cit.*, p. 205.

Găsim trei tipuri de extaz reprezentate la predecesorii Sfântului Maxim: „călătoria” evagriană, care duce la mintea golită, receptor al cunoștinței Sfintei Treimi, tipul gregorian al unei continue „călătorii” în beția binecuvântată și trează și, în sfârșit, extazul în sens propriu, în afara sinelui, ca „pătimire” a divinității, așa cum îl găsim la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Caracteristic primului tip de extaz este faptul că nu se extinde dincolo de capacitatea naturală a minții; celui de al doilea, că ajunge dincolo de toate și totuși nu găsește odihnă. Cel de al treilea tip însă se caracterizează prin aceea că pare să primească, în răpire, un fel de informație supraintelectuală despre Dumnezeirea Însăși. Care este poziția Sfântului Maxim în raport cu aceste tipuri de extaz?

Sfântul Maxim și diferitele tipuri de extaz

Se poate spune de la început că atât aspectul „călătoriei”, cât și cel de extaz propriu-zis sunt reprezentate la Sfântul Maxim, dar el nu se identifică cu nici una din cele două poziții. În privința *epectazei*, Sfântului Grigorie de Nyssa pare evident că o respinge din cauza consecințelor ei filozofice, fiindcă el nu identifică odihna veșnică cu mișcarea.[497] Arată că apreciază paradoxul gregorian al prezenței divine mistice și al distanței umane, folosind o expresie ca „mișcare eternă stabilă”, și echilibrând-o prin paradoxul propriu: „odihnă pururea mișcătoare”.[498] În privința felului cum Sfântul Maxim combină elementele evagriene și dionisiene, Sherwood a realizat o analiză exhaustivă a problemei înțelegerii epectazei la Sfântul Maxim, iar concluziile noastre se vor baza, într-o bună măsură, pe studiul lui.[499]

---

[494] Cf. VÖLKER, *op. cit.*, p. 206.

[495] Cf. ROQUES, *art. cit.*, col. 1900 f. și VÖLKER, *op. cit.*, p. 206.

[496] Vezi VÖLKER, *op. cit.*, p. 215 ff.

[497] Vezi *Gnost* 2. 88; PG 90, 1165 D-1168 A; cf. DESEILLE, *art. cit.*, col. 786.

[498] Vezi *Thal* 65; CCSG 22, p. 285; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 564.

[499] Vezi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, pp. 124-154.

Atunci când Sfântul Maxim foloseşte ideea de extaz, cu aspectul de „călătorie”, fireşte că este inspirat de Evagrie, deoarece acest aspect este atât de strâns legat de ideea sa generală de dezvoltare duhovnicească – rolul nepătimirii în *viaţa practică*, importanţa depărtării de imaginaţii şi chiar de noţiuni în *viaţa contemplativă* etc. – ce provine tot de la Evagrie, deşi Sfântul Maxim o modifică aducând corectările sale antiorigeniste. El vorbeşte atât despre o „călătorie”, cât şi despre o „răpire”. Astfel, în rugăciunea curată, mintea trece dincolo de toate lucrurile[500], sau trece dincolo de trup şi de lume.[501] Omul virtuos „călătoreşte” spre Dumnezeu şi o ἐκδημία (călătorie) se petrece în rugăciune.[502]

Însă specific Sfântului Maxim este faptul că accentuează unele elemente care îi permit să fie mai radical decât Evagrie. El subliniază că răpirea minţii se realizează *în iubire*[503], în special în iubirea cu aspectul de dorinţă (ἔρως τῆς ἀγάπης), şi că mintea, în această „călătorie”, găseşte comoara divină şi nu se mai simte nici pe sine, nici vreun lucru oarecare. Chiar şi Evagrie concepe mintea golită într-un mod similar şi priveşte cunoştinţa Sfintei Treimi ca pe o cunoştinţă mistică, supranaturală în raport cu mintea ca atare, însă pune accent totuşi pe capacitatea minţii în aşa măsură încât lasă impresia unei atitudini intelectualiste. Sfântul Maxim evită tocmai această atitudine atunci când combină accentul pe ideea că mintea nu se mai ştie pe sine în „călătoria” ei finală, cu referirea la *alte* creaturi, fapt care, de asemenea, subliniază caracterul ei limitat.[504]

Trebuie, aşadar, să fim de acord cu Sherwood, care spune că Sfântul Maxim nu îl urmează niciodată pe Evagrie până într-atât, încât să afirme o capacitate naturală a minţii pentru cunoştinţa Sfintei Treimi.[505]

O atitudine similară poate fi observată la Sfântul Maxim şi în privinţa aspectului de extaz propriu-zis, aşa cum a fost dezvoltat de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Ideea dionisiană de „pătimire a Dumnezeirii” este acceptată de Sfântul Maxim într-o oarecare măsură, deşi într-o formă modificată.[506] O astfel de modificare se datora, evident, faptului că cercurile monoenergiste şi monotelite exploatau conceptul dionisian în favoarea lor.[507] Sfântul Maxim interpretează expresia dionisiană „a pătimi nesfârşitul" ca însemnând o *pătimire a mişcării.*[508] Şi adaugă, mai departe, că cel ce iubeşte ceva cu siguranţă pătimeşte extaz către ceea ce iubeşte.[509]

---

[500] *Char* 1. 10; CSC, p. 52; cf. 1. 19; p. 56.

[501] *Ibid.* 2, 61; p. 122.

[502] *Ibid.* 2. 28; p. 104 şi 3. 20; p. 152.

[503] *Ibid.* 1. 12; p. 54.

[504] „Nu mai simte nici vreun lucru oarecare”. Vezi *ibid.* 1. 10; p. 52 şi 2. 6; p. 92.

[505] SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 141: „...Sfântul Maxim nu preia nicăieri concepţia evagriană în aşa măsură încât să lase impresia că mintea curată sau desăvârşită ar avea o putere de a percepe cunoştinţa Sfintei Treimi...; cu atât mai puţin că sufletul ar putea să se vadă pe sine în rugăciune.”

Sfântul Maxim acceptă ideea Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul în aşa fel, încât lucrarea umană se menţine, iar posibilitatea unei înţelegeri monotelite este exclusă. Pătimirea este transferată în domeniul mişcării şi al voinţei şi stârneşte lucrarea în loc să o elimine. Când, mai târziu, Sfântul Maxim a trebuit să explice prima sa interpretare, el a înfăţişat şi mai clar acest punct de vedere.[510] Pentru Sfântul Maxim, ideea pasivităţii extatice indică de la sine însăşi dominanţa harului în îndumnezeire.[511] Omul îndumnezeit pătimeşte un extaz care îl duce dincolo de sine, adică dincolo de capacitatea naturală, în harul pur.[512] El acceptă că în sensul acesta etapa ultimă a desăvârşirii duhovniceşti, pe care el e dispus să o numească „repaos", se numeşte πάθος, care uneşte astfel pe om cu Dumnezeu pe temeiul harului propriu lui Dumnezeu.[513]

Sfântul Maxim oferă un rezumat foarte clar al poziţiei sale în raport cu extazul şi cu pătimirea în *Thal* 22, unde arată cum omul trece de la contemplarea raţiunilor (λόγοι) lucrurilor, care sunt create din nimic, la Cauza divină *în neştiinţă* şi atunci este corect spus că *pătimeşte*, căci el nu mai este efectiv dincolo de limitele sale naturale – deşi este activ în cadrul lor –, dar este *iluminat de harul dumnezeiesc.*[514] Aşadar, la Sfântul Maxim, extazul implică o adevărată ieşire din sine, în sensul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, în sfera inefabilă a divinităţii[515], şi aceasta este înţeleasă ca o pătimire a Dumnezeirii, în aceea că nu se datorează unei lucrări umane, ci harului dumnezeiesc. Pe de altă parte, acest lucru nu elimină voinţa liberă, ci mai degrabă este o afirmare a ei într-o „depăşire voluntară" (ἐκχώρησις γνωμική) – ca să folosim traducerea lui Sherwood –, adică o călătorie a voinței spre singura realitate care poate satisface dorința naturală a omului și odihnește toată mișcarea lui: Dumnezeu Însuși.[516]

---

[506] Despre acceptarea aceasta, vezi VÖLKER, „Der Einfluss Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor", în STOHR, *Universitas* I, p. 249.

[507] Cf. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 128, n. 5.

[508] *Amb* 7; PG 91, 1073 B.

[509] *Ibid.* 1073 C.

[510] Vezi *ThPol* 1; PG 91, 33 C-36 A; cf. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 130, 135.

[511] Mai vezi *Amb* 7; PG 91, 1237 AB.

[512] Vezi *Amb* 20; PG 91, 1237 AB.

[513] *Ibid.*;1237 D.

[514] CCSG 7, p. 141.

[515] Vezi *Gnost* 1. 81; PG 90, 1116 B; cf. VON BALTHASAR, KL^2, p. 636.

Sherwood a accentuat corect importanța deosebită a acestei soluții dialectice a Sfântului Maxim la problema complicată a voinței umane și a pasivității umane în îndumnezeire. Soluția implică folosirea ideii dionisiene de extaz, care menține strict prăpastia dintre creat și necreat, și evită toate consecințele monotelite ale ideii de pătimire a divinității, fără a diminua rolul suprem al harului. Din nou trebuie să recunoaștem justețea constatării lui Sherwood că influența Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul este evidentă, dar că Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul nu a atins niciodată o asemenea claritate.[517]

Sfântul Maxim acceptă și modifică pozițiile predecesorilor săi, atât în ce îl privește pe Evagrie, cât și în privința Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. Mai poate fi spus totuși ceva despre contribuția personală? Cum este elaborată dialectica pe care am menționat-o? Există de fapt un număr de observații care pot aduce mai multă lumină asupra problemei. Și von Balthasar și Sherwood au indicat soluția, dar nici unul nu pare să fi tras toate concluziile posibile.

În capitolul al II-lea am început prezentarea cosmologiei Sfântului Maxim cu o referire la ideea unei prăpăstii (χάσμα) între Dumnezeu și întreaga creație. Am văzut acum că prăpastia este menținută de Sfântul Maxim chiar și în teologia mistică, în pofida faptului că cea de a cincea mediere presupune o unificare a naturii create cu cea necreată. Medierea aceasta se petrece într-o „depășire voluntară" din partea omului și printr-un har iluminator, din partea lui Dumnezeu. Pe temelia dorinței sale naturale de Dumnezeu ca adevărat scop al său, omul pătimește, în final, harul dumnezeiesc și este astfel îndumnezeit. Se petrece o unificare fără contopire sau fără schimbare a naturii create și a celei necreate, unificare care totuși le aduce într-o unitate inseparabilă. Dar acest lucru înseamnă că se produce, de fapt, în conformitate cu principiile care guvernează unirea celor două naturi în Hristos, potrivit convingerilor calcedoniene ale Sfântului Maxim, principii care, așa cum am văzut, îndeplinesc un rol la fel de decisiv în cosmologia și în antropologia sa.

---

[516] Vezi *Amb* 7; PG 91, 1076 BC; cf. SHERWOOD, în ACW, pp. 49 și 95. Faptul că energia naturală a omului nu este suprimată în îndumnezeire este afirmat cu putere și de LARCHET, *op.cit.*, p. 293 f. Mai vezi și discuția lui detaliată despre extaz la Sfântul Maxim, *ibid.*, pp. 282-288.

[517] Cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 137.

Hristologia şi unirea mistică

Aceste constatări ne fac să ne întrebăm dacă există alte indicii ale faptului că unirea mistică este înțeleasă conştient de Sfântul Maxim în termeni hristologici. În realitate există. Să ne referim mai întâi la faptul că Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul a prezentat odată ideea îndrăzneață a unui *extaz al lui Dumnezeu.* Acest extaz implică „călătoria" lui Dumnezeu în afară de Sine în iubire, în cazul Întrupării divine a lui Hristos, şi este înțeleasă ca exemplu al caracterului extatic a toată iubirea.[518] Ideea aceasta este interesantă prin aceea că introduce o corespondență între Dumnezeu şi om ca subiecte iubitoare. Are loc o „călătorie" extatică a lui Dumnezeu Însuşi în lumea creată. Dar şi mai interesant este faptul că Sfântul Maxim foloseşte acest tip de gândire – deşi într-un mod restrâns – şi arată că divinitatea, care este în Sine nemişcată, se mişcă totuşi ca ἔρως şi ἀγάπη, şi, în acelaşi timp, ca obiect al iubirii, Ea mişcă spre Sine cele ce sunt capabile de a primi această lucrare.[519] Există astfel un fel de mişcare reciprocă între Dumnezeu şi om, a unuia spre celălalt, deşi fără nici o amestecare.

Sfântul Maxim merge mai departe şi oferă o explicație a caracterului acestei mişcări divine. Astfel, divinitatea, în calitate de cauză a cercetării cu privire la *modul existenței ei*, se spune că este mişcată.[520] Ultima afirmație ar trebui comparată acum cu ceea ce spune Sfântul Maxim în *Char* 1.100. Acolo aflăm că, atunci când mintea – care se sălăşluieşte în Dumnezeu, adică la cel mai înalt grad al desăvârşirii prin unire mistică – caută arzând de dor rațiunile (λόγοι) care privesc pe Dumnezeu Însuşi, adică pe cele privitoare la ființa Lui, nu primeşte nici o încurajare, dar este totuşi mângâiată de însuşirile dumnezeieşti.[521] Dacă ne reamintim acum distincția maximiană dintre „principiul naturii" şi modul de existență", putem să înțelegem mai uşor cele pe care Sfântul Maxim vrea să le spună. În privința omului, nu „principiul naturii", ci „modul de existență" va fi înnoit, iar diferitele virtuți pe care omul le dobândeşte în *viața practică* aparțin tot acestui „mod de existență" transformat. Atunci când Sfântul Maxim spune că Dumnezeirea este mişcată, în calitate de Cauză a „cercetării modului existenței Sale", acest lucru trebuie să fie o referire la „încurajarea" pe care o menționează în *Char* 1.100. Căutarea rațiunilor privitoare la ființa lui Dumnezeu nu este satisfăcută, dar căutarea cu privire la „modul existenței" Sale – care este nedespărțit de relația cu creația Sa – este satisfăcută prin iluminarea asupra însușirilor Lui. Acum, aceste însușiri sunt într-o oarecare măsură identice cu reflecțiile Sfintei Treimi pe care „contemplarea naturală" le poate descoperi în creație și, de asemenea, în virtuțile omului, ca locuri ale întrupării divine. Putem trage concluzia că Sfântul Maxim consideră că Dumnezeu, sub aspectul întrupării Sale multiple în lume, este mișcat *către om*, iar această mișcare este un răspuns la căutarea modului divin de existență.

---

[518] *De div. nom.* 4, 13; PG 3, 712 AB; cf. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase*, p. 202.

[519] *Amb* 23; PG 91, 1260 C.

[520] *Ibid.*; 1260 D. P. BLOWERS a analizat acest concept în articolul său: „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the concept of «perpetual progress»", *Vigiliae Christianae* 46 (1992), pp. 151-171.

[521] CSC, p. 88.

Trebuie să adăugăm aici că aceasta este poziția Sfântului Maxim în hristologia sa: în modul existenței sale omul a primit o înnoire îndumnezeitoare în Hristos și tot în sfera modului de existență se petrece *communicatio idiomatum* ca *perihoreză*. Întrepătrunderea umanului și a divinului în Hristos se reflectă astfel în unirea mistică cu Dumnezeu. Lucrul acesta mai are și alte consecințe. Într-un pasaj din *Amb* 10, Sfântul Maxim nu spune doar că omul și Dumnezeu își sunt paradigme unul altuia, ci și că Dumnezeu se face om în măsura în care omul, din dragoste (pentru Dumnezeu), se îndumnezeiește și că *„omul este răpit de Dumnezeu cu mintea spre cele ce nu se pot cunoaște într-atât cât omul, prin virtuți, îl face arătat pe Dumnezeu, nevăzut după fire"*.[522] Aici câteva detalii prezintă un interes deosebit. Mai întâi de toate, Sfântul Maxim folosește formula *tantum-quantum*, care se leagă intim de hristologia sa în general și de folosirea ideii de *perihoreză*, în particular.[523] În al doilea rând, potrivit concepției lui, dragostea omului este lucrătoare în îndumnezeirea lui; iubirea trece dincolo de granițele firii umane. În al treilea rând, și acest lucru este foarte important, există o corespondență între extazul omului către Dumnezeu și manifestarea virtuților în om. Întrucât această manifestare este înțeleasă ca întrupare și pentru că aceste virtuți sunt reflecții ale însușirilor divine și, ca atare, manifestări ale „extazului" lui Dumnezeu către om – dacă ni se permite să folosim terminologia Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul –, evident, ele reprezintă „încurajarea" care i se dăruiește omului în unirea mistică.

Așadar, observăm că *dorința naturală a omului, căutând împlinire, își găsește odihna în El printr-un proces de întrepătrundere, care menține prăpastia dintre stabilitatea naturilor, dar comunică modurile de existență ca*

---

[522] Vezi *Amb* 10; PG 91, 1113 BC. SHERWOOD, în ACW, p. 90 atrage atenția asupra acestui pasaj, dar el nu îl folosește în măsura în care ar fi putut să o facă.

[523] Cf. p. 45 de mai sus.

virtuţi umane şi atribute divine. Această atitudine – care este calcedoniană în sens maximian şi nimic altceva – explică de ce Sfântul Maxim nu foloseşte cu acelaşi sens expresia extazului dionisian şi a „călătoriei" evagriene. Mintea este iluminată de Dumnezeu în cadrul firii ei şi numai în iubire şi „călătorie gnomică" omul trece dincolo de sine însuşi. Astfel, îndumnezeirea coincide, se pare, cu propria iluminare a omului – cu desăvârşirea facultăţii sale intelectuale –, dar această iluminare, la rândul ei, se bazează pe virtuţi – pe desăvârşirea facultăţilor pătimitoare ale omului.

Sfântul Maxim poate astfel să păstreze accentul dublu pe distincţie şi diferenţiere, pe de o parte, şi pe unitate naturală şi unificare supranaturală în iubire, pe de altă parte. Este adevărat ceea ce a spus von Balthasar că unirea supremă cu Dumnezeu se împlineşte nu numai în pofida, ci şi în şi prin păstrarea distincţiei.[524] Principiul călăuzitor al acestei teze se confirmă mult mai clar.

11. Îndumnezeirea – scopul vieţii umane

Trebuie să încheiem prezentarea antropologiei Sfântului Maxim cu o scurtă descriere a concepţiei sale despre îndumnezeire. Se cuvine astfel din mai multe motive. Unul este că în viziunea Sfântului Maxim medierea se împlineşte în îndumnezeire. Un altul este că îndumnezeirea, aşa cum o înţelege Sfântul Maxim, este expresia pefectă a principiului unirii în diferenţiere, pe care l-am descoperit ca idee centrală a gândirii sale.

Conceptul creştin de îndumnezeire a parcurs o dezvoltare lungă înainte de Sfântul Maxim şi poziţia sa ar trebui înţeleasă pe fondul acesta. Pentru scopul urmărit de noi, nu este necesară o prezentare mai elaborată a acestei istorii. Curentul general este coerent, iar ideea de îndumnezeire la Sfinţii Părinţi greci a fost tratată destul de bine într-un număr de monografii.[525]

---

[524] Vezi VON BALTHASAR, KL^2, p. 90.

[525] Studii clasice sunt LOT-BORODINE, „La doctrine de la deification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle", RHR 105-106 (1932), pp. 5-43, 525-574 şi 107 (1933), pp. 8-35 şi J. GROSS, *La divinization du Chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938. O valoroasă prezentare sumară este DALMAIS, *art.* „Divinisation: II. Patristique grecque", DSp 3, coll. 1376-1389. Un studiu mai recent, generos sub multe aspecte, este oferit de LARCHET, *op. cit.*, cu o referire specială la Sfântul Maxim.

Conceptul de îndumnezeire în tradiția creștină de dinaintea Sfântului Maxim

Părinții greci timpurii, ca Sfântul Irineu, Sfântul Clement al Alexandriei și Origen, au avut cu siguranță un concept de îndumnezeire legat în special de ideea chipului lui Dumnezeu în om și a înfierii omului în Hristos[526], dar o teologie a îndumnezeirii nu a fost dezvoltată decât începând de la Sfântul Atanasie. Se poate spune că această teologie a avut ca punct de plecare binecunoscutul dicton: „Logosul S-a făcut om pentru ca noi să ne facem dumnezei..."[527] Această afirmație – pe care ar trebui să o remarcăm, pentru că ea cuprinde aspectul reciprocității în Hristos, aflat la rădăcina formulei *tantum-quantum*, de exemplu, așa cum o găsim la Sfântul Maxim – a fost elaborată în două idei integrate, ambele bazate pe Întruparea lui Hristos: 1) comunicarea cunoștinței despre Dumnezeu prin revelația lui Hristos și 2) pătimirea lui Hristos pentru a obține nemurirea pentru oameni. Adoptarea oamenilor în filiația divină se identifică mai departe cu îndumnezeirea la Sfântul Atanasie, după cum a fost și în tradiția anterioară, deși, în același timp, se specifică faptul că acest fel de asimilare în Dumnezeu nu trebuie înțeles ca identificare.[528] Filiația divină este chiar scopul Întrupării.[529] Desigur că există în final un accent puternic pe Botez și pe Sfântul Duh, ca agent ultim al îndumnezeirii.[530]

Părinții capadocieni, în general, îl urmează pe Sfântul Atanasie. Atât Sfântul Vasile cel Mare, cât și Sfântul Grigorie de Nazianz oferă o descriere explicită a ideii de îndumnezeire, cu toate că atitudinea lor este restrictivă pentru a evita posibilele interpretări greșite.[531] Unele perspective noi au fost adăugate de Sfântul Grigorie de Nyssa, care a fost totuși destul de reținut. El a pus un accent puternic pe distanța (διάστημα) care există între Dumnezeu și om și, de asemenea, pe diferența dintre caracterul imuabil al lui Dumnezeu și caracterul pururea mișcător al omului. Acceptând liber acest caracter mişcător. Hristos a eliberat omul din robia morţii – aspect important al îndumnezeirii, de la bun început. El adaugă la importanţa Botezului, primit prin credinţă, o înţelegere a Sfintei Euharistii ca unificare a trupului îndumnezeit al lui Hristos cu al nostru.[532] Aşadar, îndumnezeirea este înţeleasă explicit pe baza unirii Logosului cu omul întreg, unire prin care natura umană se îndumnezeieşte în El.[533]

---

[526] Pentru importanța acestei idei la Irineu, vezi, de ex., A. GILG, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie*, München 1955, p. 38 f.; pentru diferite aspecte ale ideii la Origen, vezi CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, pp. 164 (rolul harului), 230 ff. (împărtășirea de Hristos prin virtuți), 233 (îndumnezeirea minții) și 240 (rolul iubirii).

[527] *De incarn. Verbi* 54; PG 25, 192 B.

[528] Cf. DALMAIS, *art. cit.*, col. 1381 și GILG, *op. cit.*, p. 84 ff.

[529] Cf. BURGHARDT, *The Image of God*, p. 124 f.

[530] Cf. GILG, *op. cit.*, p. 86.

[531] Cf. DALMAIS, *art.cit.*, col. 1382 f.; despre Sfântul Grigorie de Nazianz, vezi și PLAIGNEUX, *Grégoire de Nazianze*, pp. 186 și 427.

Elaborarea acestei idei arată că dezvoltarea ei ulterioară este adânc înrădăcinată în hristologie. În realitate, dezvoltarea ulterioară a hristologiei a favorizat acceptarea îndumnezeirii ca element permanent al doctrinei creştine. Se poate vedea acest lucru, de exemplu, la Sfântul Chiril al Alexandriei, pentru care îndumnezeirea devine certitudine pe temeiul dublei consubstanţialităţi a lui Hristos. Sfântul Chiril evidenţiază faptul că natura umană se îndumnezeieşte în Hristos, în principiu, pe baza Întrupării, iar această îndumnezeire se realizează în cazul fiecărui om în parte prin harul Duhului Sfânt.[534] Sfântul Chiril înţelege asemănarea cu Dumnezeu ca aparţinând tărâmului sfinţeniei, pe temeiul misiunii omului de a realiza asemănarea în sine însuşi, ceea ce duce la o evaluare a virtuţilor în asociere cu conceptul de sfinţenie ontologică, ce caracterizează concepţia lui despre îndumnezeire.[535]

Un element nou a fost introdus de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, în scrierile căruia cuvântul θέωσις a înlocuit, în cele din urmă, θεοποίησις, ca termen teologic tehnic.[536] Aici remarcăm influenţa târzie a neoplatonismului. Altminteri, Sfântul Dionisie nu merge mai departe decât predecesorii săi. El accentuează că îndumnezeirea este scopul creaţiei şi o vede realizată în asemănare şi în unire cu Dumnezeu.[537] Este doar darul harului dumnezeiesc[538] şi se realizează prin Botez şi prin Sfânta Euharistie.[539] Prin ierarhii, omul urcă la virtutea divină.[540] În multe privinţe, Sfântul Dionisie este la fel de grijuliu să evite neînţelegerile, pe cât sunt şi Sfinţii Părinţi capadocieni.[541].

---

[532] Cf. DALMAIS, *art. cit.*, col. 1383.

[533] Vezi de ex., GAÏTH, *La conception de la liberté*, p. 150 f.

[534] Cf. DALMAIS, *art. cit.*, col. 1384.

[535] Cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 83.

[536] Termenul θέωσις a fost folosit mai devreme, deşi nu ca *termen* tehnic. Astfel, există un număr de exemple ale folosirii lui în cadrul teoriei comune despre îndumnezeire la Sfântul Grigorie de Nazianz, de ex., următoarele pasaje: Or. 25, 16; PG 35, 1221 B (despre îndumnezeirea lui Hristos ca neprogresivă); *Or.* 39, 16; PG 36, 353 B (despre îndumnezeirea trupului lui Hristos la botezul Său); *Or.* 21, 2; PG 35, 1084 C (relaţia cu contemplaţia); Or. 25, 2; PG 35, 1200 B (realizată prin Împărtăşanie) şi Poem. Mor.; PG 37, 957 A (efectuată prin dragoste). La scriitorii ulteriori, termenul este folosit frecvent. Aceasta este situaţia Sfântului Maxim, dar îl găsim şi la Pseudo-Leonţiu al Bizanţului, *Adv. Nestor.* 1. 18; PG 86, 1468 D (îndumnezeirea naturii umane prin Întrupare) şi la Procopie din Gaza, *Comm. in Prov.* 18; PG 87, 1408 A (îndumnezeirea creaturilor prin har) şi 9; 1301 D (prin Împărtăşanie). Se poate face referire la un scriitor ulterior ca Anastasie Sinaitul, *Viae dux* 2; PG 89, 77 B (îndumnezeirea nu este o schimbare a naturii, ci o înălţare spre ceea ce este mai bun) şi 14; 244 C (realizată prin unirea cu natura divină).

Doctrina Sfântului Maxim despre îndumnezeire – un rezumat al antropologiei sale teologice

Concepţia Sfântului Maxim despre îndumnezeire depinde în mare măsură de cea a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, aşa cum o dovedeşte clar folosirea termenului θέωσις, dar el este tributar şi celorlalţi predecesori ai săi şi tradiţiei generale pe care am conturat-o. Pune accent puternic pe ideea că îndumnezeirea este împlinită prin intermediul harului divin şi că mijloacele ei sunt Biserica, Sfintele Taine etc.[542] Dar principala contribuţie personală constă în felul în care combină doctrinele despre Întrupare şi îndumnezeire, pe baza formulei *tantum-quantum*, legată de conceptele *communicatio idiomatum* şi *perichoresis*.[543] Tocmai acest lucru ne permite să-i prezentăm *doctrina despre îndumnezeire ca rezumat al întregii sale antropologii teologice.*[544]

Pentru Sfântul Maxim, temelia doctrinară a îndumnezeirii omului se găseşte, evident, în unirea ipostatică a naturii divine şi a celei umane în Hristos. Dar rezultatul Întrupării – acela că natura umană se îndumnezeieşte în unirea ipostatică cu cea divină în Hristos – se întemeiază, la rândul său, pe scopul creaţiei lui Dumnezeu, căci El a creat omul pentru a-l face părtaş la natura divină.[545] Această participare la natura divină nu se realizează pe baza naturii umane. Prin urmare, trebuie să se realizeze pe fundamentul unirii ipostatice dintre natura umană şi natura divină în Logos. Sfântul Maxim demonstrează foarte clar că, dacă îndumnezeirea s-ar petrece conform naturii umane, atunci natura ar fi îndeplinit-o, dar nu este aşa, pentru că se datorează doar scopului lui Dumnezeu şi harului.[546] Aşadar, caracteristic îndumnezeirii, aşa cum o înţelege Sfântul Maxim, este că ea se realizează chiar în condiţiile în care se petrece unirea ipostatică a lui Hristos, adică în armonie perfectă, însă fără schimbare sau ştirbire a naturilor.

---

[537] Vezi *De eccles. Hier.* 1, 3; PG 3, 376 A.

[538] Vezi *ibid.* 1. 4; 376 B.

[539] *Ibid.* 2. 2, 1; 393 A şi 6. 3, 5.; 536 C.

[540] *Ibid.* 1, 2; 373 A.

[541] Vezi VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase*, p. 76 f. şi DALMAIS, *art. cit.*, col. 1385 ff.

[542] Cf. SHERWOOD, în ACW, pp. 72-81.

[543] SHERWOOD, în ACW, p. 72 remarcă, de asemenea, importanţa „aranjamentului antistrofic" aici.

[544] DALMAIS, *art.cit.*, col. 1387 numeşte poziţia Sfântului Maxim sinteză definită. Pentru un tratat de mai târziu despre concepţia Sfântului Maxim cu privire la îndumnezeire, vezi GARRIGUES, *op. cit.*, pp. 83-199. Vezi şi VÖLKER, „Maximus Confessor", pp. 471-489, şi în special LARCHET, *op. cit.*, care confirmă poziţia centrală a doctrinei despre îndumnezeire în întregul univers al teologiei Sfântului Maxim.

Am analizat mai devreme, în legătură cu afirmaţia noastră despre concepţia Sfântului Maxim despre extaz, un pasaj din *Amb* 10, pe care îl considerăm deosebit de interesant.[547] Este la fel de interesant pentru doctrina despre îndumnezeire, întrucât arată clar cât de strâns se leagă gândirea sa cu privire la îndumnezeire de felul cum el înţelege hristologia calcedoniană. Convingerea Sfântului Maxim este că îndumnezeirea nu se realizează după natura umană, deşi omul este creat după chipul lui Dumnezeu. Relaţia omului cu arhetipul său nu implică, în consecinţă, o astfel de participare, cum ar presupune o unitate ontologică. Dumnezeu şi omul îşi sunt paradigme unul altuia, spune Sfântul Maxim. Relaţia lor rămâne astfel pe tărâmul imitării, al capacităţii de adaptare reciprocă la modurile de existenţă.

Această poziţie dă posibilitatea Sfântului Maxim să spună, pe de o parte, că nu există nici o putere inerentă în natura umană care să fie capabilă să îndumnezeiască omul[548], şi totuşi, pe de altă parte, că Dumnezeu se face om în măsura în care omul se îndumnezeieşte – evident pe baza faptului că omul are o dorinţă naturală să-şi găsească plăcerea doar în Dumnezeu.[549] Folosind formula *tantum-quantum*, înfăţişează acea pătrundere şi comunicare reciprocă, posibilă în cadrul unirii ipostatice.

Este foarte clar acum că această ultimă afirmaţie trebuie înţeleasă atât în sens general, cât şi în raport cu fiecare persoană. În *primul* caz, el se referă la Întruparea divină a lui Iisus, unde formula indică simplu că întruparea divină şi îndumnezeirea umană se petrec în acelaşi timp. Pentru că, aşa cum ne amintim, nu există nici măcar o γνώμη în Hristos, cel puțin potrivit înțelegerii ulterioare a Sfântului Maxim[550], și astfel, în Hristos, natura umană este unită în principiu cu Logosul – găsindu-și ipostasul în ea – și legat de această natură, există de asemenea o voință naturală, care dorește să-și găsească odihna doar în Dumnezeu. Dar, întrucât nu există nici o ezitare în cazul lui Hristos, nici o cântărire a alternativelor, Sfântul Maxim poate spune că Dumnezeu se întrupează într-atât *cât* omul se îndumnezeiește. În al doilea caz – când textul se aplică fiecărui creștin în parte –, trebuie înțeles în analogie cu ceea ce am spus deja. Omul nu dispune de o putere naturală de a se îndumnezei pe sine, dar prin Botez a fost eliberat, în așa fel încât să poată alege liber ceea ce este bine pentru el. Și, prin urmare, o altă întrupare se petrece în credincios, o întrupare în virtuțile sale – deși ele sunt încă în limita naturii –, care se realizează ca mișcare revelatoare a lui Dumnezeu către om.[551] Omul își exercită lucrarea virtuoasă și primește prin har reflecții ale însușirilor divine în sine, deoarece Dumezeu și omul își sunt paradigme unul altuia. Din nou cele două mișcări sunt concepute ca petrecându-se în același timp. Omul s-a îndumnezeit prin darul dragostei, pe când însușirile dumnezeiești au devenit lucrătoare în el.

---

[545] Vezi *Ep* 24; PG 91, 609 C şi referirea la 2 Petru 1: 4 (pasaj important din Scriptură pentru dezvoltarea creştină a ideii de îndumnezeire).

[546] Vezi *Amb* 20; PG 91, 1237 AB.

[547] Cf. p. 468 de mai sus.

[548] Vezi *ThPol* 1, PG 91, 33 B: Cf. LARCHET, *op. cit.*, p. 298 ff.

[549] Vezi *Amb* 10; PG 91, 1113 BC. Aici trebuie să remarcăm „caracterul analogic al îndumnezeirii", aşa cum îl indică LARCHET, *op. cit.*, pp. 342-345.

Dar acum putem vedea imediat că ceea ce Sfântul Maxim numește îndumnezeire nu se restrânge doar la „treapta" cea mai înaltă a desăvârșirii duhovnicești. Sau, mai bine spus: fiindcă îndumnezeirea se produce deja în *viața practică*, și ea trebuie considerată cea mai înaltă formă a desăvârșirii; evident, nu există o ordine cronologică fixă între diferitele elemente în schema dezvoltării duhovnicești la Sfântul Maxim. Îndumnezeirea este, ca să spunem așa, simplu, cealaltă față a Întrupării – adică a întrupării în Iisus și în fiecare om în parte –, și astfel, se petrece peste tot unde întruparea se petrece, adică oriunde se poate spune că Divinitatea „pătrunde" în sfera umanului, pe baza schimbului de însușiri care a survenit prin unirea ipostatică.

Poziția aceasta a Sfântului Maxim este clar exprimată într-una din scrierile lui de început, în care spune, folosind o formulă destul de îndrăzneață: de fapt cea mai desăvârșită operă a dragostei și sfârșitul lucrării ei este să permită, printr-o atribuire reciprocă (adică *communicatio*), ca trăsăturile individuale (*idiomata*) ale celor ce sunt uniți prin legăturile ei, la fel ca și numele lor, să devină folositoare amândurora, astfel încât omul se face dumnezeu, iar Dumnezeu este numit și apare ca om (...)".[552] Este evident că în întreaga operă a Sfântului Maxim această „comunicare” trebuie înțeleasă strict, nu ca o amestecare a naturilor, nici a voințelor lor, ci ca o coordonare a lucrărilor divine şi umane, care păstrează caracteristicile fiecăreia dintre ele, dar îngăduie o revelare a lui Dumnezeu în categoriile umane (prin reflectarea însuşirilor Lui) şi relația omului cu Dumnezeu în viitoarea „ființare veşnică”, datorită aceloraşi calități ce se concentrează în darul divin al iubirii.

---

[550] Cf. cap. IV: B, 2; pp. 239-240 ff. de mai sus.

[551] Cf. cap. V: B, 5; p. 362-363 de mai sus.

[552] *Ep* 2; PG 91, 401 B.

Putem spune acelaşi lucru şi despre „contemplarea naturală”. Ea se realizează printr-un proces în care mintea este adusă la o golire şi la o înțelegere unificată care reflectă simplitatea divină.[553] Acolo, din nou, omului i se dăruieşte prin har simplitate şi identitate de la Dumnezeu. Împreună cu nemurirea trupului şi neschimbabilitatea sufletului, simplitatea este darul ultim pe care îndumnezeirea îl presupune. Faptul că aceasta este dăruită omului se va revela în final şi se va realiza numai după moarte – în viața de apoi, care se dăruieşte omului prin Hristos ca „ființare veşnic fericită”.[554]

---

[553] Vezi *Myst* 5; PG 91, 680 AB.

[554] Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 72 şi DALMAIS, *art.cit.*, col. 1388. Pentru o analiză mai recentă a conceptului de „odihnă pururea mişcătoare”, vezi FARRELL, *op.cit.*, p. 148 ff. (unde autorul critică punctul meu de vedere din *Man and the Cosmos*, p. 145).

Concluzii

Ne aflăm la sfârşitul prezentării concepţiei Sfântului Maxim asupra poziţiei şi funcţiei omului. Iar cercul se închide. Am început cu hristologia Sfântului Maxim ca bază a întregii sale teologii şi ne-am întors la ea în ultima noastră secţiune, pentru a vedea că doctrina sa despre îndumnezeire aproape coincide cu doctrina sa despre Hristos. Logosul Creator şi Hristos mediatorul este centrul viziunii sale despre omul microcosmos aflat în relaţie cu Dumnezeu şi cu întreaga lume creată.

Acest lucru are desigur o importanţă remarcabilă pentru evaluarea istorică a contribuţiei Sfântului Maxim la dezvoltarea gândirii creştine. Nici presupunerile sale filozofice, nici relaţia sa pozitivă sau controversată cu oricare dintre predecesorii săi sau cu vreunul dintre curentele gândirii creştine ca atare, nu constituie cel mai relevant element al teologiei sale. Mai degrabă este importantă înţelegerea sa holistică asupra persoanei lui Hristos, nu numai pentru el însuşi, ci şi pentru evaluarea rolului său. Numai relaţia ipostatică dintre uman şi divin în Hristos, aşa cum o înţelege el, credincios fiind Calcedonului şi Constantinopolului, poate manifesta şi poate păstra scopul pentru care omul a fost creat, îndumnezeirea, păstrând totodată omul neschimbat în alcătuirea sa naturală. Numai aceasta îl întemeiază pe om într-o unire neschimbabilă cu Dumnezeu în veşnicie, doar dacă el doreşte prin harul divin să primească puterile îndumnezeitoare, care să lucreze creator întru sine.

Însă din acest punct de vedere, ar fi cu totul greşit să ne punem întrebarea, care dintre aceste elemente este mai important la Sfântul Maxim. El nu este mai puţin interesat de aspectul unificării, de faptul că în Hristos întreaga creaţie se menţine unită întru Unul neschimbabil Logos, iar omul este condus în veşnicie, spre unirea lui cu Dumnezeu, decât de faptul că scopurile diferenţiate ale speciilor şi naturilor create se împlinesc prin aceasta sau de faptul că diversele elemente ale alcătuirii omului se păstrează şi se restaurează în funcţia lor adevărată. Ambele au o importanţă egală, întrucât ele sunt doar două aspecte ale aceleiaşi realităţi, iar aceste aspecte se condiţionează reciproc. Natura şi harul nu se opun una alteia, căci atunci când natura umană se dezvoltă în autenticitatea ei, ea se deschide harului divin, care stabileşte acea relaţie cu Dumnezeu, pentru care natura umană a fost creată.

Sherwood a prezentat odată o analiză a istoriei şi situaţiei contemporane a cercetării şi studiului scrierilor Sfântului Maxim.[1] El face deosebirea între trei abordări diferite ale Sfântului Maxim: una, din punctul de vedere al spiritualităţii sale, aşa cum este ea privită în contextul mai larg al unei tradiţii comune (Viller şi Hausherr), una din punctul de vedere care îl consideră pe Sfântul Maxim ca *locus classicus* al tradiţiei bizantine, fiind şi diferit şi în raport pozitiv cu tradiţia apuseană latină (Sherwood) şi una, din punctul de vedere al atitudinii teologice generale a Sfântului Maxim ca model pentru teologia modernă în relaţia ei cu gândirea generală a timpurilor noastre (von Balthasar).[2] Cu toate generalizările ei, această prezentare este încă foarte stimulatoare. Dar îl conduce pe autorul ei la încă o întrebare, care este aproape identică cu cea pe care am discutat-o constant: care este adevăratul centru al teologiei Sfântului Maxim?

Aici Sherwood observă o diferenţă importantă între von Balthasar, pe de o parte, şi von Ivanka şi probabil Sherwood însuşi, pe de altă parte. Pentru von Balthasar formula hristologică a Calcedonului este cheia sintezei maximiene, a concepţiei sale despre structura lumii. Pentru von Ivanka contextul este mai larg decât problema dogmatică sau decât controversele cu monofiziţii şi monoteliţii.[3] Ideea-cheie a Sfântului Maxim este ideea unei „uniri finale a tuturor creaturilor cu Cuvântul-Întrupat". Din acest motiv, şi von Ivanka, şi Sherwood însuşi privesc relaţia Sfântului Maxim cu origenismul ca având o importanţă fundamentală. Însă perspectiva lui von Balthasar se potriveşte în contextul mai larg al lui von Ivanka.[4]

Teza noastră a tratat în mare parte exact aceleaşi probleme care au fost indicate în raport cu teologii mai sus menţionaţi. Ne aflăm oare acum în poziţia de a aduce o oarecare lumină asupra problemei pe care Sherwood o prezintă în articolul său de cercetare? Răspunsul nu poate fi decât afirmativ. Am luat ca punct de plecare fidelitatea Sfântului Maxim faţă de sinoadele de la Calcedon şi Constantinopol şi în întregul nostru studiu am văzut că gândirea hristologică a acestor două sinoade este relevantă pentru Sfântul Maxim nu numai în cosmologia sa, ci şi în consideraţiile sale antropologice. Aici suntem de acord cu von Balthasar că viziunea fundamentală a Sfântului Maxim s-a format pe temelia acestor convingeri. Dar noi am mers puţin mai departe şi am încercat să stabilim concluzia că hristologia Sfântului Maxim implică faptul că juxtapunerea calcedoniană a celor două principii ale unităţii şi diferenţierii, este depăşită, în final, în convingerea pe care Sfântul Maxim o are că fiecare dintre ele se realizează deplin numai atunci când şi celălalt se împlineşte în aceeaşi măsură. Iar această convingere permite conturarea doctrinei maximiene a *perihorezei.*

---

[1] SHERWOOD, „Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor", *Traditio* 20 (1964), pp. 428-437. Vezi introducerea dezvoltată a autorului, de mai sus.

[2] SHERWOOD, *art. cit.*, p. 432-435.

[3] Vezi VON IVÁNKA, *Der philosophische ertrag der Auseinandersetzung Maximos des Bekenners mit dem Origenismus*, JOBG 7 (1958), pp. 23-32. Vezi şi IDEM, „Einleitung", în MAXIMOS DER BEKENNER, *All-eins in Christus*, p. 6 f. Ar părea incorect însă să spunem că von Balthasar îşi restrânge interesul la acele puncte de dogmă pe care le menţionează aici Sherwood.

[4] SHERWOOD, *art. cit.*, p. 434.

Însă acest lucru ne duce la o altă concluzie, aceea că ideea lui von Balthasar – care virtual este o idee a unităţii în diversitate – nu îşi află neapărat locul în contextul mai larg al lui von Ivanka – ideea că Sfântul Maxim acceptă diversificarea în creaţie ca pe ceva bun numai în vederea realizării ei depline într-o unitate finală. Căci aceste două aspecte sunt reciproce şi se condiţionează unul pe celălalt. Diversele naturi create şi natura umană „sintetică" îşi află împlinirea în unirea cu Dumnezeu prin Hristos, nu în pofida diversităţii lor, ci ca manifestare autentică a ei. Iar această unitate implică, în acelaşi timp, o întrupare continuă a Logosului în creaţia diversificată. Mişcările de contracţie şi extindere se împletesc. Von Balthasar a văzut acest lucru foarte clar. El l-a demonstrat mai ales în domeniul cosmologiei. Noi am încercat să facem acelaşi lucru în domeniul antropologiei generale a Sfântului Maxim al psihologiei şi doctrinei sale despre sfinţire şi îndumnezeire. Von Ivanka şi Sherwood au dreptate atunci când consideră unirea naturii umane şi a celei divine în Logosul Întrupat drept cheie a viziunii Sfântului Maxim şi ca intenţie dumnezeiască pe care el spune că a descoperit-o prin taina lui Hristos[5], dar tocmai de aceea şi von Balthasar are dreptate atunci când pune accent pe echilibrul dintre unitate şi diversitate. Cercetările de mai târziu nu au alterat cu nimic această înţelegere fundamentală.

În sfârşit, am văzut în acest studiu că un astfel de echilibru este relevant chiar şi în raport cu formele cele mai înalte ale dezvoltării duhovniceşti. Doctrina Sfântului Maxim despre Sfânta Treime păstrează acest echilibru în sfera teologiei negative, iar concepţia sa despre extaz şi unirea mistică îl păstrează prin insistenţa pe prăpastia care rămâne între Dumnezeu şi întreaga creaţie la nivel ontologic ca şi prin referirea la conlucrarea dintre dorinţa naturală şi iubirea dumnezeiască în sfera comuniunii morale şi mistice cu Dumnezeu.

---

[5] Cf. *ibid.*, p. 435.

La sfârşitul articolului său, Sherwood pune o problemă-cheie, care nu fusese tratată suficient până atunci: conceptul de „participare” la Sfântul Maxim şi la predecesorii săi.[6] Pe baza celor spuse până acum putem mărturisi, într-adevăr, că suntem de acord cu el în privinţa importanţei acestei probleme şi a necesităţii unor noi studii legate de ea. Efortul cel mai recent care răspunde acestei necesităţi este probabil studiul recent al lui Larchet despre îndumnezeire, dar mai sunt încă multe de făcut în această direcţie.

---

[6] Vezi *ibid.*, p. 435 f. – Cerinţa aceasta a fost insuficient satisfăcută în monografia concluzivă a lui VÖLKER despre Sfântul Maxim, *Maximus Confessor als Meister des Geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965, care a apărut în timpul procesului de tipărire a primei ediţii a acestei cărţi (cf. p. 29 de mai sus).

Bibliografie

A. Texte şi traduceri

1. Maxim

Operele complete în limba greacă, în J. P. MIGNE, *Patrologia Graeca,* vol. 90-91, Paris, 1865.

Quaestiones ad Thalassium I-LV, editate în C. LAGA-C. STEEL, *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium I, Quaestiones I-LV, una cum latina interpretatione Ioannis Scotae Eriugenae iuxta posita,* Leuven University Press, Turnhout-Brepols, 1980 (=CCSG 7).

Alte ediţii critice:

Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium II, Quaestiones LVI-LXV, una cum latina interpretatione Ioannis Scotae Eriugenae iuxta posita, Leuven University Press, Turnhout-Brepols, 1990 (=CCSG 22).

Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia, ed. JOSÉ H. DECLERCK, Leuven University Press, Turnhout-Brepols, 1982 (=CCSG 10).

Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo, ed. PETER VAN DEUN, Leuven University Press, Turnhout-Brepols, 1991 (=CCSG 23).

Capituli sulla carità, ediţie critică cu introducere, trqaducere şi note (Verba Seniorum, N.S. 3), ed. A. CERESA-GASTALDO, Roma, 1963 (=CSC).

Traduceri în limba engleză

SAINT MAXIMUS THE CONFESSOR, *The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity.* Traducere şi note de POLYCARP SHERWOOD, O.S.B., S.T.D., The Newman Press, Westminster, Maryland şi Longmans, Green şi Co., Londra, 1955 (=ACW).

The Philokalia: The Complete Text Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth, vol. 2, pp. 48-305. Editare şi traducere de G.E.H. PALMER, P. SHERRARD şi K. WARE. Londra, 1981.

The Church, the Liturgy and the Soul of Man: The Mystagogia of St. Maximus the Confessor, traducere, note istorice şi comentarii de J. STEAD, Still River, Massachusetts 1982.

Maximus Confessor: Selected Writings. Traduceri şi note de GEORGE C. BERTHOLD. Introducere de JAROSLAV PELIKAN. Prefaţă de IRÉNÉE-HENRI DALMAIS, O.P., SPCK, Londra 1985.

The Disputation with Pyrrhus of Our Father among the Saints Maximus the Confessor. Traducere din grecește de JOSEPH P. FARRELL, South Canaan, Pennsylvania, 1990.

Traduceri în limba franceză

MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité.* Introducere și traducere de JOSEPH PEGON, S.J., Éditions du Cerf, Paris-Editions de Labeille, Lyon, 1943.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettre à Jean le Cubiculaire sur la charité,* în *La Vie Spirituelle* 79 (1948), pp. 296-303.

SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Le Mystère du salut.* Texte traduse și prezentate de ASTERIOS ARGYRIOU. Introducere de I.-H. DALMAIS, O.P., Les Éditions du soleil levant, Namur, 1964.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Livre ascétique,* traducere de P. DESEILLE, în *L'Évangile au désert. Des premiers moines à saint Bernard,* "Chrétiens de tous les temps", Paris 1965, pp. 161-191.

Saint Maxime, moine et confesseur, Brève interprétation de la Prière de Notre Père (Mt 6/9-13) pour un ami du Christ, în ALAIN RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur,* Beauchesne, Paris 1973, pp. 214-239 și *Cent chapitres sur la théologie et l'économie dans la chair du Fils de Dieu I,* în *ibid.,* pp. 240-261.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Trois grand textes de Maxime sur l'agonie écrits entre 642 et 646,* în FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur,* Éditions Beauchesne, Paris, 1979, pp. 123-126.

Philocalie des Pères neptiques: Maxime le Confesseur, publiée pour la première fois par saint NICODÈME L'HAGIORITE à Venice, en 1782, Abbaye de Belle-fontaine, 1985.

Cele 45 de scrisori ale Sfântului Maxim traduse de E. PONSOYE, în SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Correspondence,* Nîmes, 1988 (mimeografate).

SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios.* Introducere de J.-C. LARCHET, traducere și note de E. PONSOYE, Les Éditions de l'Ancre, Suresnes 1992.

SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua.* Introducere de J.-C. LARCHET, prefață, traducere și note de E. PONSOYE, comentarii de D. STĂNILOAE, Les Éditions de l'Ancre, Paris-Suresnes, 1994.

Traduceri în limba germană

Maximus der Bekenner, All-eins in Christus. Selecție, traducere, introducere de ENDRE VON IVÂNKA, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961.

MAXIMUS DER BEKENNER, *Die Mystagogie,* în HANS URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners.* Ediția a doua, completă și îmbunătățită, Auflage, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, pp. 409-481.

MAXIMUS DER BEKENNER, *Viermal hundert Sprüche über die Liebe* şi *Die gnostischen Centurien* (cu comentarii), în *ibid.*, pp. 482-643.

Traduceri în limba italiană

MASSIMO IL CONFESSORE, *Umanità e divinità di Cristo,* traducere, introducere şi note de A. CERESA-GASTALDO (Collana di testi patristici, no. 19), Roma, 1979.

MASSIMO IL CONFESSORE, *Il Dio-uomo. Duencento pensieri sulla cognoscenza di Dio e sull incarnazione di Cristo*, traducere, introducere şi note de A. CERESA-GASTALDO (Già e non ancora, no. 66), Milano, 1980.

MASSIMO IL CONFESSORE, *Meditazioni sull' agonia de Gesù,* traducere, introducere şi note de A. CERESA-GASTALDO (Collana di testi patristici no. 50), Roma, 1985.

2. Autori clasici şi patristici (aici figurează doar ediţiile disponibile în 1965)

ALEXANDRU AL ALEXANDRIEI
Epistola I, PG 18, 547-572.
AMBROZIE AL MEDIOLANULUI
Expositio evangelii Lucae, CSEL 32:4, 1902. (C. SCHENKL.)
ANASTASIE SINAITUL
Viaedux, PG 89, 35-310.
ARISTOTEL
De anima, BT, 1911.^{2} (G. BIEHL, O. APELT.)
Ethica Eudemia, BT, 1884. (F. SUSEMIHL.)
Ethica Nicomachea, BT, 1912.^{3} (F. SUSEMIHL, O. APELT.)
Magna Moralia, BT, 1883. (F. SUSEMIHL.)
Metaphysica, BT, 1913. (W. CHRIST.)
ThePhysics 1-2, LCL, 1929-1935. (P. H. WICKSTEED, F. M. CORNFORD.)
Ps.-Aristotle, *On Virtues and Vices,* în *The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics, On Virtues and Vices,* LCL, 1952^{3}, pp. 483-503. (H. RACKHAM.)
ATANASIE
Contra gentes, PG 25, 3-96.
De incarnatione Verbi, PG 25, 95-198.
Fragmenta varia, PG 26, 1217-1262.
G. MUELLER, *Lexicon Athanasianum,* Berlin, 1952.

AUGUSTIN
Confessiones, CSEL 33, 1896. (P. KNOLL.)
De bono coniugali, CSEL 41, 1900, pp. 185-231. (J. ZYCHA.)
De civitate Dei, CSEL 40:1-2, 1899-1900. (E. HOFFMANN.)

De diversis quaestionibus, PL 40, 11-148.
De doctrina Christiana, PL 34, 15-122.
De Genesi ad Litteram, CSEL 28:1, 1894, pp. 1-435. (J. ZYCHA.)
De Genesi, adversus Manichaeos, PL 34, 173-220.
De musica. Bibliothèque Augustinienne 7, Paris 1947. (G. FINAERT, F. J. THONNARD.)
Epistola 155, CSEL 44, 1904, pp. 430-447. (AL. GOLDBACHER.)
In Ioannem, PL 35, 1379-1976.
Quaestiones in Heptateuchum, CSEL 28:2, 1895, pp. 1-506. (J. ZYCHA.)
VARSANUFIE
Doctrina, PG 86:1, 891-902.
VASILE AL CEZAREEI
Opera, PG 29-32.
Ps.-Basil(?), *Constitutiones asceticae,* PG 31, 1321-1428.
Ps.-Basil, *De hominis structura,* PG 30, 9-62.
VASILE AL SELEUCIEI
Oratio 4, PG 85, 61-76.
IOAN CASIAN
Collationes, CSEL 13, 1886. (M. PETSCHENIG.)
Conférences 1-8. Introducere, textul latin, traducere şi note. (SCH 42.) Paris, 1955. (E. PICHÉRV.)
De Coenobiorum institutis, PL 49, 53-476.
Ps.-Nilus, *De octo vitiosis cogitationibus,* PG 79, 1435-1472.
CICERO
De natura deorum, BT Cic. 14, fasc. 45, 1933.^{2} (O. PLASBERG, W. AX.)
CLEMENT AL ALEXANDRIEI
Opera, GCS Clem. 1, 1905 (O. STÄHLIN); 2^{3}, Berlin, 1960 (O. STÄHLIN, L. FRUECHTEL); 3-4, 1909-1936 (O. STÄHLIN).
CHIRIL AL ALEXANDRIEI
Opera, PG 68-77.
Ps. -Cyril, *De sacrosancta Trinitate,* PG 77, 1119-1174.
CHIRIL AL IERUSALIMULUI
Catechesis 4, PG 33, 453-504.
DIONISIE AL ALEXANDRIEI
Interpretatio in Lucam, PG 10, 1589-1596.
DIADOH AL FOTICEEI
Œuvres spirituelles. Introducere, texte critice, traducere şi note.^{2} (SCH 5 bis.) Paris, 1955. (É. DES PLACES).
DIDIM AL ALEXANDRIEI
De Trinitate, PG 39, 269-992.
DOROTEI, AVVA
Doctrina I, PG 88, 1617-1640.

ILIE ECDICUL

Ps.-Maximus, *Capita alia,* PG 90, 1401-1462.

ENNAEUS AL GAZEI

Theophrastus, PG 85, 871-904.

EPIFANIE DE SALAMINA

Opera, GCS Epiph. 1-2, 1915-1922. (K. HOLL).

EUSEBIU DE CEZAREEA

Contra Marcellum, GCS Eus. 4, 1906, pp. 1-58. (E. KLOSTERMANN.)

Demonstrația evangelica, PG 22, 13-794.

EVAGRIE PONTICUL

Opera, PG 40, 1213-1286.

W. FRANKENBERG, *Euagrius Ponticus.* (AGWG, N.F. 13:2.) Berlin, 1912 (texte siriace cu traducere în limba greacă).

*Seconde partie du traité, qui passe sous le nom de "La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mêlante l'Ancienne".*Text publicat şi tradus după manuscrisul existent în British Museum Add. 17 192. (Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 1963-1964:3.) Lund, 1964. (G. VITESTAM.)

Les six Centuries des „Kephalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique. Ediție critică a versiunii siriace comune şi a unei versiuni siriace noi, integrale, cu o traducere dublă în limba franceză. (PO 28:1.) Paris 1958. (A. GUILLAUMONT.)

H. GRESSMANN, *Nonnenspiegel und Mőnchsspiegel des Euagrios Pontikos,* textul original publicat pentru prima oară (TU 39:4b, pp. 146-165.) Leipzig, 1913.

Ps.-Basil, *Epistola 8,* PG 32, 245-263.

Ps.-Nilus, *De malignis cogitationibus,* PG 79, 1199-1234.

Ps.-Nilus, *De oratione,* PG 79, 1165-1200.

Ps.-Nilus, *Tmctatus ad Eulogium monachum,* PG 79, 1093-1140.

Fragmente greceşti

J. MUYLDERMANS, „Evagriana", Mus 44 (1931), pp. 37-68.

IDEM, „Notă suplimentară la: Evagriana", Mus 44 (1931), pp. 369-383.

IDEM, *Evagriana,* Paris, 1931.

IDEM, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique.* Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris. (Bibl. du Mus. 3.) Louvain, 1932.

E. PETERSON, „Noch einmal Euagrios Pontikos", BNJ 5 (1926/27), pp. 412-418.

I. HAUSHERR, „Nouveaux fragments d'Évagre le Pontique", OCP 5 (1939), pp. 229-233.

Ps.-Nilus (Evagrius?), *Tractatus ad eumdem Eulogium,* PG 79, 1139-1144.

GRIGORIE CEL MARE

Homiliae in Evangelia, PL 76, 1075-1314.

GRIGORIE DE NAZIANZ

Opera, PG 35-38.

The Five Theological Orations. (Cambridge Patristic Texts.) Cambridge 1899. (A.J. MASON.)

Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers, traducere în limba engleză cu prefață și note explicative. Seria a doua 7 (Ann Arbor, Michigan, 1955), pp. 185-498. (C. G. BROWNE, J. E. SWALLOW.)

GRIGORIE DE NYSSA

Opera, PG 44-46.

Gregorii Nysseni opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit W. JAEGER, 1-3:1, 5, 6, 8:1. Berlin-Leiden 1921-1962.

Adversus Apollinarem, JAEGER 3:1, 1958, pp. 129-233. (F. MUELLER.)

Contra Eunomium, JAEGER 1 -2, 1960.[2] (W. JAEGER.)

De virginitate, JAEGER 8:1, 1952, pp. 215-343. (J. P. CAVARNOS.)

In Canticum canticorum, JAEGER 6, 1960. (H. LANGERBECK.)

In Ecclesiasten homiliae, JAEGER 5, 1962, pp. 195-422. (P. ALEXANDER.)

La vie de Moïse (sau tratat despre desăvârșirea în virtute) ou traité de la perfection en matière de vertu. Introducere și traducere.[2] (SCH 1 bis.) Paris, 1955. (J. DANIÉLOU.)

Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers. Seria a doua 5. Ann Arbor, Michigan 1954. (W. MOORE, H. A. WILSON.)

Ps.-Gregory, *In Scripturae verba: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostrum,* PG 44, 257-298.

Ps.-Gregory, *Quid sit, ad imaginem Dei et ad similitudinem,* PG 44, 1327-1346.

IRINEU

Adversus haereses, PG 7, 433-1224.

IERONIM

Contra Ioannem Hierosolymitanum, PL 23, 355-396.

De nominibus Hebraicis, PL 23, 771-858.

IOAN GURĂ DE AUR

In epistolam primam ad Corinthios homiliae, PG 61, 9-382.

In Genesin homiliae, PG 53.

In Matthaeum homiliae, PG 58.

IOAN DAMASCHIN

De fide orthodoxa, PG 94, 789-1228.

De octo spiritibus nequitiae, PG 95, 79-98.

Sacra parallela, PG 96, 9-442.

IOAN SCĂRARUL

Scala Paradisi, PG 88, 631-1164.

LACTANȚIU

De ira Dei, CSEL 27:1, 1893, pp. 65-132. (S. BRANDT.)

LEONȚIU AL BIZANȚULUI

Opera, PG 86:1-2.

Ps.-Leontius, *Adversus Nestorianos,* PG 86:1, 1399-1768.

(Ps.-) MACARIE CEL MARE

Homiliae in Genesin (extrase), PG 10, 1375-1406.

MELETIE

De natura hominis, PG 64, 1075-1310.

METODIE

De resurrectione, GCS Method., 1917, pp. 217-424. (N. BONWETSCH.)

NEMESIUS DE EMESA

De natura hominis, PG 40, 503-818.

Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa (LCC 4, 1955), pp. 201-466. (W. TELFER.)

NIL AL ANCIREI

De monachorum praestantia, PG 79, 1061-1094.

De octo spiritibus malitiae, PG 79, 1145-1164.

ORIGEN

Opera, GCS Orig. 1-2, 1899 (P. KOETSCHAU); 4, 1903 (E. PREUSCHEN); 5, 1913 (P. KOETSCHAU); 6-8,1920-1925 (W. A. BAEHRENS); 9^2, 1959 (M. RAUER); 10-12, 1935-1955 (E. KLOSTERMANN).

Selecta in Genesin, PG 12, 91-146.

(Ps.-) Origen (Evagrius?), *Selecta in Psalmos,* în Origenis opera, Berlin 1831-1848 (C. H. E. LOMMATZSCH), 12-14; şi PG 12, 1053-1686.

FILON

Opera quae supersunt 1-7. Berlin 1896-1930. (L. COHN, P. WENDLAND.)

PLATON

Opera 1-5, BO, ediție nouă 1946-1950. (J. BURNET.)

PLOTIN

Enneades, BT, 1-2, 1883-1884. (R. VOLKMANN.)

PORFIRIE

Opuscula selecta, BT, 1886. (A. NAUCK.)

PROCOPIE AL GAZEI

Commentant in Proverbia, PG 87:1, 1221-1544.

PS.-DIONISIE AREOPAGITUL

Opera, PG 3.

Die Hierarchien der Engel und der Kirche. Mûnchen-Planegg 1955. (W. TRITSCH.)

Mystische Théologie und andere Schriften mit einer Probe aus der Théologie des Proklus. München-Planegg, 1956. (W. TRITSCH.)

Von den Namen zum Unnennbaren. Selecție şi Introducere. Einsiedeln, 1956. (E. VON IVÁNKA.)

A. VAN DEN DAELE, *Indices Pseudo-Dionysiani.* (Université de Louvain: Recueil de Travaux 3:3.) Louvain, 1941.

SEXTUS (?)
H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus.* A Contribution to the History of Early Christian Ethics (Contribuţie la istoria eticii creştine timpurii). (TSt, N.S. 5.) Cambridge, 1959.
SOCRATE
Historia ecclesiastica, PG 67, 29-842.
TALASIE
Centuriae, PG 91, 1427-1470.
THEODORE SPOUDAEUS
„Le texte grec de l'Hypomnesticum de Théodore Spoudée", AB 53 (1935), pp. 49-80. (R. DEVREESSE.)
TEODORET AL CIRULUI
In Zachariam, PG 81, 1873-1960.
Interpretatio Epistolae ad Romanes, PG 82, 43-226.
TEOFIL AL ANTIOHIEI
Ad Autolycum, PG 6, 1023-1168.
Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Ubersetzung. (Culegere de opere patristice traduse în limba germană)^2 Kempten-Munich, 1911-1928. (O. BARDENHEWER, TH. SCHERMANN, K. WEYMANN) — 2. Reihe, Munich, 1932-1938. (O. BARDENHEWER, J. ZELLINGER.)

3. *Miscellaneous*

ACHELIS, H., *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts.* 1. *Die Canones Hippolyti.* (TU 6:4.) Leipzig, 1891.
Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio, ed. MANSI, J. D., 9-11, Florence, 1763-1765.
Acta conciliorum oecumenicorum, ed. SCHWARTZ, E., 3, Strassburg, 1940. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* ed. ALBERIGO, J.-JOUANNOU, P.P.
LEONARDI, C.-PRODI, P., Freiburg i. Br., 1962.
MALVY, A.-VILLER, M., *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila,* métropolite de Kiev 1633-1646, approuvée par les patriarches grecs du 17:e siècle. (Orientalia Christiana 39.) Roma-Paris, 1927.
DIELS, H., *Doxographi Graeci.*^{2} Berlin-Leipzig, 1929.
Philocalia 1-2, editată de Macarie de Corint şi Sfântul Nicodim Aghioritul, Veneţia, 1782.
Early Fathers from the Philocalia. Selecţie şi traducere din texte ruseşti de, E. şi PALMER, G. E. H., Londra, 1953.
Stoicorum veterum fragmenta 1-4, ed. VON ARNIM, H., Leipzig, 1903-1924.
Die Fragmente der Vorsokratiker^7 2, ed. DIELS, H., Berlin, 1954.

B. Literature

ALLERS, R., „Microcosmus, from Anaximandros to Paracelsus", *Traditio* 2 (1944), pp. 319-407.

ALONSO, J.-M., En torno al 'neocalcedonismo', *XV Semana Española de teología* 1956 (=*Verclacly Vicia* 14, 1956), pp. 393-424.

ALTANËR, B., *Patrologie.* Leben, Schriften und Lehre der Kirchenvater.[5] Freiburg i. Br., 1958.

AMAND, E., "Les états de texte des homélies pseudo-basiliennes sur la création de l'homme", RB (1949), pp. 3-54.

AMANN, E., „art. Théopaschite", DTC 15, coll. 505-512. (1946.)

ARNOU, R., „art. Platonisme des Pères", DTC 12, coll. 2258-2392. (1935.)

IDEM, art. „La contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain", DSp 2, coll. 1716-1762. (1953.)

BAILEY, D. S., *The Man-Woman Relation in Christian Thought,* Londra, 1959.

BALTHASAR, H. URS VON, „Die Hiera des Evagrius", ZkTh 63 (1939), pp. 86-106, 181-206.

IDEM, „Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis", Schol 15 (1940), pp. 16-38. (retipărită în KL^2, pp. 644-672.)

IDEM, *Die 'Gnostischen Centurien' des Maximus Confessor.* Freiburg i. Br., 1941. (revizuită şi retipărită în KL^2, pp. 482-643.)

IDEM, *Présence et pensée.* Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. Paris, 1942.

IDEM, *Liturgie Cosmique.* Maxime le Confesseur. Traducere în limba franceză a KL^1 de L'HAUMET, L. şi PRENTOUT, H.-A. Paris, 1947.

IDEM, *Kosmische Liturgie.* Das Weltbild Maximus des Bekenners. A doua ediţie, completă şi îmbunătăţită. Einsiedeln, 1961. (= KL^2.)

BARDENHEWER, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 5. Freiburg i. Br., 1932.

BARDY, G., art. „Acedia", DSp 1, coll. 166-169. (1937.)

IDEM, art. „Apatheia", DSp 1, coll. 727-746. (1937.)

BAUSENHART, G., *In allem uns gleich ausser der Sunde: Studien zum Beitrag Maximos'des Bekenners zur altkirchlichen Christologie,* Tübinger Studien zur Théologie and Philosophie, vol. 5. Mainz, 1992.

BECK, H.-G., art. "Maximus", **RGG**^{3} 1, col. 814. (1960.)

BELLINI, E., „Maxime interprète du Pseudo-Denys l'Aréopagite", în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980,* pp. 37-49. Editori: F. HEINZER şi C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.

BERNARD, R., *L'image de Dieu d'après saint Athanase,* Paris, 1952.

BERTHOLD, G., "The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor", în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 sep-*

tembre 1980, pp. 51-59. Studiu editat de F. HEINZER şi C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.

IDEM, „Did Maximus the Confessor Know Augustine? ", *Studia patristica,* vol. 17, 14-17. Ed. de Elizabeth Livingstone. Oxford şi New York, 1982.

IDEM, „History and Exegesis in Evagrius and Maximus", în *Origeniana Quarta: Die Referate des 4. internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2-6. Septembre 1985),* pp. 390-404. Ed. de L. LIES. Innsbrucker theologische Studien, vol. 19, Innsbruck and Viena, 1987.

IDEM, „The Church as Mysterion: Diversity and Unity according to Maximus Confessor", *Patristic Byzantine Review* 6 (1987), pp. 20-29.

IDEM, „Levels of Scriptural Meaning in Maximus the Confessor", SP XXVII, 1993, pp. 129-144.

BESKOW, P., *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church,* Uppsala, 1962.

BETTENCOURT, S. T., *Doctrina ascetica Origenis.* (SA 16.) Roma, 1945.

BIHLMEYER, K.-TÙCHLE, H:., *Kirchengeschichte* 1. Paderborn 1958.

BLOWERS, P. M., *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor.* An Investigation of the *Quaestiones ad Thalassium,* Notre Dame, Indiana, 1991.

IDEM, „Gregory of Nyssa, Maximus the Confessor, and the Concept of 'Perpetual Progress'", VC 46 (1992): 151-171.

IDEM, „The Logology of Maximus the Confessor in His Criticism of Origenism", în *Origeniana Quinta,* pp. 570-576. Ed. de R. J. DALY. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, vol. 105, Leuven, 1992.

IDEM, „The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor", SP XXVII, 1993, pp. 145-149.

IDEM, „Theology as Integrative, Visionary, Pastoral: The Legacy of Maximus the Confessor", *Pro Ecclesia* 2 (1993), pp. 216-230.

BOOJAMRA, J., „Original sin according to St. Maximus the Confessor", *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 20 (1976), pp. 19-30.

BORNERT, R., *Les commentaires byzantins de la divine liturgie, du VIIe au XVe siècle.* Archives de l'Orient chrétien, nr. 9, Paris, 1966.

IDEM, „Explication de la liturgie et interprétation de l'écriture chez Maxime le Confesseur", în SP 10, Berlin 1976, pp. 323-327.

BOUSSET, W., *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des âltesten Mônchtums,* Tübingen 1923.

BOUYER, L., *Le sens de la vie monastique,* Paris, 1950.

BRATSIOTIS, P., *Die Lehre der orthodoxen Kirche ûber die Theosis des Menschen,* Brussels 1961.

BRIA, I., „Cunoaşterea lui Dumnezeu potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul", *Studii Teologice* 9 (1957), pp. 310-325 (în limba română).

BROCK, S., „An Early Syriac Life of Maximus the Confessor", AB 91 (1973), pp. 299-346.

BRUNE, F., „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur", *Contacts* 30 (1978), pp. 141-171.

BURGHARDT, W. J., „Cyril of Alexandria on „Wool and Linen"", *Traditio* 2 (1944), pp. 484-486.

IDEM, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria.* (SCA 14.) Washington 1957.

CAMELOT, TH., „La théologie de l'image de Dieu", RSPT 40 (1956), pp. 443-471.

CANART, P., „La deuxième lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur", *Byzantion* 34 (1964), pp. 415-449.

CANIVET, P., „Théordoret et le monachisme Syrien avant le Concile de Chalcédoine", în *Théologie de la vie monastique,* Paris 1961, pp. 241-282.

CASPAR, E., „Die Lateransynode von 649", ZKG 51 (1932), pp. 75-137.

IDEM, *Geschichte des Papsttums* 2. Tübingen, 1933.

CAYRÉ, F., *Handleiding der Patrologie* I. Paris-Doornik-Roma 1948.

CERESA-GASTALDO, A., art. „Maximos Confessor", LThK^2 7, coll. 208-210. (1962.)

IDEM, „Tradition et innovation linguistique chez Maxime le Confesseur", în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980,* pp. 123-137. Ed. de F. HEINZER şi C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.

CHADWICK, H., „The Identity and Date of Mark the Monk", *Eastern Churches Review* 4 (1972): 125-130.

IDEM, „John Moschus and His Friend Sophronius the Sophist", *Journal of Theological Studies* N.S. 25 (1974): 49-74.

CHITTY, D. J., *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire.* Oxford, 1966.

CHRISTOU, P., „The Infinity of Man in Maximus the Confessor", în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980,* pp. 261-271. Ed. de F. HEINZER şi C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.

COLOMBÂS, G., „La biblia en la espiritualidad del monacato primitive", *Yermo* 2 (1964): 113-129.

CONGAR, M.-J., „La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient", *Supplément à la* VS 43 (1935), pp. 91-107.

CROCE, V., *Tradizione e ricerca: Il metodo teologica di san Massimo il Confessore.* Studia patristica mediolanensia, nr. 2, Milano, 1974.

CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène.* Paris 1956.

IDEM, „L'image de Dieu dans la théologie d'Origène", SP 2 (TU 64), 1957, pp. 194-201.

IDEM, „Origène, précurseur du monachisme", în *Théologie de la vie monastique,* Paris, 1961, pp. 15-38.

DALEY, B., „Apokatastasis and 'Honorable Silence' in the Eschatology of Maximus the Confessor", în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 septembrie 1980, pp. 309-339. Ed. de F. HEINZER ȘI C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.

DALMAIS, I.-H., „S. Maxime le Confesseur, Docteur de la charité", VS 79 (1948), pp. 296-303.

IDEM, „La théorie des 'logoi' des créatures chez Saint Maxime le Confesseur", RSPT 36 (1952): pp. 244-249.

IDEM, „L'oeuvre spirituelle de S. Maxime le Confesseur. Notes sur son développement et sa signification", *Supplément de la* VS 21 (1952), pp. 216-226.

IDEM, „La doctrine ascétique de saint Maxime le Confesseur d'après le *Liber Asceticus*", *Irénikon* 26 (1953): pp. 17-39.

IDEM, „Un traité de théologie contemplative: Le commentaire du Pater Noster de saint Maxime le Confesseur", RAM 29 (1953): pp. 123-159.

IDEM, „Divinisation. II. Patristique grecque", *Dictionnaire de spiritualité* III, 1957, col. 1376-1389.

IDEM, „L'anthropologie spirituelle de S. Maxime le Confesseur", *Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français* 36 (1961), pp. 202-211.

IDEM, Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique, în *Théologie de la vie monastique: Études sur la tradition patristique,* pp. 411-421. Théologie, nr. 49. Paris 1961.

IDEM, „L'anthropologie spirituelle de saint Maxime le Confesseur", *Recherches et débats* 36 (1961): pp. 202-211.

IDEM, „La fonction unificatrice du Verbe Incarné dans les œuvres spirituelles de saint Maxime le Confesseur", *Sciences ecclésiastiques* 14 (1962): pp. 445-459.

IDEM, „Place de Mystagogie de saint Maxime le Confesseur dans la liturgie byzantine", SP, V, Berlin 1962, pp. 277-283.

IDEM, „St Maxime le Confesseur. Une synthèse théologique", VS 107 (1962), pp. 316ff.

IDEM, „L'héritage évagrien dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur", SP, VIII, Berlin, 1966, pp. 356-363.

IDEM, „Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de S. Maxime le Confesseur", în *Mélanges offerts au P. M.-D. Chenu* (Bibliothèque thomiste nr. 37), Paris, 1967, pp. 189-202.

IDEM, „Mystère liturgique et divinsation dans la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur", în *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Daniélou,* Paris, 1972, pp. 55-62.

IDEM, „Théologie de l'Eglise et mystère ligurgique dans la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur", SP, XIII, Berlin 1975, pp. 145-153.

IDEM, „Maxime le Confesseur", *Dictionnaire de spiritualité,* X, 1980 col. 836-847.

IDEM, „La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Église: Typologie anthropologique et typologie ecclésiale d'après Qu. Thaï. 60 et la Mystagogie", în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembrie 1980,* pp. 13-25. Ed. de F. HEINZER şi C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.

IDEM, „La vie de Saint Maxime le Confesseur reconsidérée? ", SP XVIII/1, 1982, pp. 26-30.

IDEM, „L'innovation des natures d'après S. Maxime le Confesseur (à propos de l'Ambiguum 42) ", SP, XV, 1984, pp. 285-290.

DANIELOU, J., *Origène.* Paris, 1948.

IDEM, *Sacramentum Futuri.* Paris, 1950.

IDEM, *Platonisme et théologie mystique.* Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse.^{2} Paris, 1954.

IDEM, *Bible et liturgie.* La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église.^{2} (Lex Orandi 11.) Paris, 1958.

IDEM, *Philon d'Alexandrie.* Paris, 1958.

DESEILLE, P., art. „Épectase", DSp 4, coll. 785-788. (1959.)

DEVREESSE, R., „La vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions", AB 46 (1928), pp. 5-49.

IDEM, „Le texte grec de l'Hypomnesticum de Théodore Spoudée", AB 53 (1935), pp. 49-80.

IDEM, „La fin inédite d'une lettre de Saint Maxime", RSRUS 17 (1937), pp. 23-35.

IDEM, „La lettre d'Anastase Fapocrisiaire sur la mort de saint Maxime", AB 73 (1955), pp. 5-16.

DIEPEN, H. M., *Les Trois Chapitres au Concile de Chalcédoine.* Oosterhaut, 1953.

DISDIER, M.-TH., „Les fondaments dogmatiques de la spiritualité de S. Maxime le Confesseur", EO 29 (1930), pp. 296-313.

IDEM, „Élie l'Ecdicos et les hetera kephalaia attribués à S. Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos", EO 31 (1932), pp. 17-43.

DÔLGER, F.-BECK, H.-G., *Diskussionsbeiträge zum XI. International Byzantinistenkongress, München 1958.* München 1961.

DOMANSKI, B., *Die Psychologie des Nemesius.* Munster 1900.

DOUCET, M., „Vues récentes sur le „métamorphoses" de la pensée de S. Maxime le Confesseur", *Science et Esprit* 31 (1979), pp. 269-302.

IDEM, „Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes? Réflexions sur un ouvrage de F.-M. Léthel", *Science et Esprit* 35 (1983), pp. 53-83.

IDEM, „La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l'Ecriture", *Science et Esprit* 37 (1985), pp. 123-159.

DRAESEKE, J., „Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena", ThStKr 84 (1911), pp. 20-60, 204-229.

DUPONT, V. L., „Le dynamisme de l'action liturgique. Une étude de la *Mystagogie* de saint Maxime le Confesseur", RSR 65 (1991), pp. 363-387.

EDSMAN, C.-M., „Arbor inversa", *Religion och Bibel* 3 (1944), pp. 5-33.

ELERT, W., *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie.* Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit aïs Einführung in die alte Dogmengeschichte, Berlin, 1957.

EPIFANOVITCH, S. L., *Prepodobnyj Maksim Ispovendnik i visantijskoje bogoslovie,* Kiev, 1915.

FAROES, J.-VILLER, M., art. „La Charité chez les Pères", DSp 2, coll. 523-569. (1953.)

FARRELL, J. P., *Free Choice in St. Maximus the Confessor,* South Canaan, Pennsylvania, 1989.

FESTUGIÈRE, A.-J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, 1936.

FLICHE, A.-MARTIN, V., *Histoire de l'Église* 5, Paris, 1938.

FLOROVSKY, G., „The Anthropomorphites in the Egyptian Desert", în *Creation and Redemption,* pp. 89-96. The Collected Works of Georges Florovsky, vol. 4. Belmont, Mass. 1975.

IDEM, *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers.* The Collected Works of Georges Florovsky, vol. 10. Traducere de R. MILLER, A.-M. DÔLLINGER-LABRIOLLE, şi H. SCHMIEDEL, Vaduz, 1987.

IDEM, *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century.* The Collected Works of Georges Florovsky, vol. 9. Traducere de R. MILLER, A.-M. DÔLLINGER-LABRIOLLE şi H. SCHMIEDEL. Vaduz 1987.

FRANKENBERG, W., *Euagrius Ponticus.* (AGWG N.F. 13:2.) Berlin 1912.

FRIZ, K., art. „Maximus Confessor", EvKL 2, col. 1275. (1958.)

GAÏTH, J., *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse.* (Études de Philosophie Médiévale 43.) Paris, 1953.

GALTIER, P., „L'Occident et le néo-chalcédonisme", Greg 40 (1959), pp. 54-74.

GARRIGUES, J.-M., „Le Christ dans la théologie byzantine. Réflexions sur un ouvrage du P. Meuendoorff", *Istina* 15 (1970), pp. 351-361.

IDEM, „Théologie et Monarchie. L'entrée dans le mystère du „sein du Père" (Jn 1.18) comme ligne directrice de la théologie apophatique dans la tradition orientale", *Istina* 15 (1970), pp. 435-465.

IDEM, „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur", *Istina* 19 (1974), pp. 272-296.

IDEM, „La Personne composée du Christ d'après Maxime le Confesseur". *Revue thomiste* 74 (1974): pp. 181-204.

IDEM, *Maxime le Confesseur: La Charité, avenir divin de l'homme.* Théologie historique, nr. 38, Paris, 1976.

IDEM, „Le dessein d'adoption du Créateur dans son rapport au Fils d'après s. Maxime le Confesseur", în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2-5 septembrie 1980,* pp. 173-192. Ed. de F. HEINZER şi C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.

GATTI, M. L., *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religiose,* Milano, 1987.

GAUTHIER, R.-A., „S. Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain", RTAM 21 (1954), pp. 51-100.

GENEAKOPLOS, D.-J., „Some Aspects of the Influence of the Byzantine Maximos the Confessor on the Theology of East and West", *Church History* 38 (1969), pp. 150-163.

GERSH, S., *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Pre-History and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition.* Studien zur Problemsgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, vol. 8, Leiden, 1978.

GILO, A., *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie.*^{2} (Theologische Bucherei 4.) München 1955.

GILLET, R., „Spiritualité et place du moine dans l'Église selon saint Grégoire le Grand", în *Théologie de la vie monastique,* Paris 1961, pp. 323-351.

GOUILLARD, P., „Supercheries et méprises littéraires: L'œuvre de saint Théodore d'Édesse", REB 5 (1957), pp. 137-158.

GREEN, W. M., „Initium Omnis Peccati Superbia. Augustine on pride as the first sin", *University of California Publications in Classical Philology* 13:13 (1949), pp. 407-432.

GRILLMEIER, A., „Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon", Chalk I, pp. 5-202. (1951.)

IDEM, „Der Neu-Chalkedonismus. Um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte", HJG 77 (1958), pp. 151-166.

GRILLMEIER, A.-BACHT, H., *Das Konzil von Chalkedon.* Geschichte und Gegenwart. 3 vols. Würzburg 1951-1954. (= Chalk)

GROSS, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs.* Paris 1938.

GRUMEL, V., „La comparaison de l'âme et du corps et l'union hypostatique chez Léonce de Byzance et S. Maxime le Confesseur", EO 25 (1926), pp. 393-406.

IDEM, „Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de Saint Maxime le Confesseur", EO 26 (1927), pp. 24-32.

IDEM, art. „Maxime le Confesseur", DTC 10, coll. 448-459. (1928.)

IDEM, „Recherches sur l'histoire du monothélisme", EO 27 (1928), pp. 6-16, 257-277; 28 (1929), pp. 19-34, 272-282; 29 (1930), pp. 16-28.

GUILLAUMONT, A., *Les "Kephalaia gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens.* (Patristica Sorbonensia.) Paris, 1962.

GUILLAUMONT, A. şi C., „Le texte véritable des Gnostica d'Évagre le Pontique", RHR 142 (1952), pp. 156-205.

IDEM, art. „Évagre le Pontique", DSp 4, coll. 1731-1744. (1961.)

HALDON, J. F., *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture.* Cambridge, 1990.

HALLEUX, A. DE, „Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique? ", *Revue théologique de Louvain* 4 (1973) pp. 409-442.

HANSON, R. P. C., „Interpretation of Hebrew names in Origen", VC 10 (1956) pp 103-123.

HARL, M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné.* Diss. Paris 1958.

HARNACK, A., *Dogmengeschichte* 2^4, Tübingen, 1909.

HARRISON, V., *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa.* Lewiston, Maine, 1992.

HAUSHERR, I., „L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux", OCh 86 (1933), pp. 164-175.

IDEM, „Une énigme d'Évagre le Pontique". *Centurie* II, 50, RSR 23 (1933), pp. 321-325.

IDEM, "Ignorance infinie", OCP 2 (1936), pp. 351-362.

IDEM, „Nouveaux fragments d'Évagre le Pontique", OCP 5 (1939), pp. 229-233.

IDEM, *Penthos.* La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien. (Orientalia Christiana Analecta 132.) Roma, 1944.

IDEM, *Philautie.* De la tendresse pour soi à la charité, selon Saint Maxime le Confesseur. (Orientalia Christiana Analecta 137.) Roma, 1952.

IDEM, „Korreferat zu P. Sherwood, Maximus and Origenism", în *Berichte zum XL Internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958,* München, 1958. (2 pp.)

IDEM, „Ignorance infinie ou science infinie", OCP 25 (1959), pp. 44-52.

IDEM, *Les leçons d'un contemplatif.* Le 'Traité de l'oraison' d'Évagre le Pontique, Paris, 1960.

HEFELE, C. J., *Conciliengeschichte* 3. Freiburg i.Br. 1858.

HEINTJES, J., Een onbekende leeraar van ascèse en mystiek: Sint Maximus Confessor, StC 11 (1935), pp. 175-200.

IDEM, „De opgang van den menschelijken geest tot God volgens Sint Maximus Confessor", BiNJ 5 (1942), pp. 260-302; 6 (1943), pp. 64-123.

HEINZER, F., *Gottes Sohn aïs Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi* bei Maximus Confessor (Paradosis Nr. 26), Fribourg 1980.

IDEM, „Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus Confessors", *Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Théologie* 28 (1981), pp. 372-392.

IDEM, „L'explication trinitaire de l'économie chez Maxime le Confesseur", în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980,* pp. 159-172. Paradosis, nr. 27. Ed. de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. Fribourg, 1982.

HEINZER, F.-VON SCHÖNBORN, C., ed., *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembrie, 1980.* Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.

HELMER, S., *Der Neuchalkedonismus.* Bonn 1962.

HOECK, J. M., art. „Johannes v. Damaskus", LThK^2 5, coll. 1023-1026.

HOFMANN, F., „Der Kampf der Pàpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Grossen bis Hormisdas", Chalk 2, pp. 13-94. (1953.)

HOLL, K., *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern.* Tübingen, 1904.

HOLTE, R., *Béatitude et sagesse.* Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne. (Études Augustiniennes.) Paris, 1962.

HOMMEL, H., „Mikrokosmos", RhM 92 (1943), pp. 56-89.

HULTGREN, G., *Le commandement d'amour chez Augustin.* Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400. Paris, 1939.

IVÁNKA, E. VON, Κεφάλαια: „Eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln", *Byzantinische Zeitschrift* 47 (1954): pp. 285-291.

IDEM, „Der Philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximos des Bekenners mit dem Origenismus", JOBG 7 (1958): pp. 23-49.

IDEM, „Korreferat zu P. Sherwood, Maximus and Origenism", în *Berichte zum XI. International Byzantinisten-Kongress, München 1958,* München 1958. (2 pp.)

JUGIE, M., art. „Monothélisme", DTC 10:2, coll. 2307-2323. (1929.)

JUNGLAS, P., *Leontius von Byzanz.* Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. (FLDG 8:3.) Paderborn, 1908.

KARAYIANNIS, V. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu.* Paris 1993.

KIRCHMEYER, J., art. „Extase chez les Pères de l'Église", DSp 4, coll. 2087-2113. (1959.)

KÖPPEN, K.-P., *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Alten Kirche.* (BGBE 4.) Tübingen 1961.

KRANZ, W., „Kosmos und Mensch in der Vorstellung des frühen Griechentums", NGWG, N.F., Fachgr. 1, vol. 2 (1936-38), pp. 121-161.

IDEM, *Kosmos* 1-2. (Archiv f. Begriffsgeschichte 2:1-2.) Bonn 1955-57.

KRIVOCHEINE, B., „The Holy Trinity in Greek Patristic Mystical Theology", *Sobornost* (1957-58), pp. 462-469, 529-537.

KROLL, J., *Gott und Hölle.* Der Mythus vom Descensuskampfe. (StBW 20.) Berlin, 1932.

LACKNER, W., *Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitaten bei Maximos dem Bekenner,* Graz 1962.

IDEM, „Zu Quellen und Datierung der Maksimosvita", AB 85 (1967), pp. 253-316.

IDEM, „Der Amtstitel Maximos des Bekenners", JOBG 20 (1971), pp. 63 ff.

LADNER, G. B., „The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa", DOP 12(1958), pp. 58-94.

LAGA, C, „Maximi Confessoris ad Thalassium Quaestio 64", în *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday,* pp. 203-215. Ed. de C. LAGA, J. A. MUNITZ şi L. VAN ROMPAY. Orientalia lovaniensia analecta, nr. 18, Leuven, 1985.

IDEM, „Maximus as a Stylist in *Quaestiones ad Thalassium*", în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980,* pp. 139-146. Ed. de F. HEINZER şi C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.

LAGA, C.-MUNITZ, J. A.-VAN ROMPAY, L., ed., *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday.* Orientalia lovaniensia analecta, nr. 18, Leuven, 1985.

LAMPE, G. W. H., éd., *A Patristic Greek Lexicon* 1-3. Oxford 1961-64.

LAMPEN, W., „De Eucharistie-leer van S. Maximus Confessor", StC 2 (1926), pp. 35-54.

LANCZKOWSKI, G., art. „Makrokosmos und Mikrokosmos", RGG^3 4. coll. 624-625. (1960.)

LARCHET, J.-C, „Nature et fonction de la théologie négative selon Denys PAréopagite", *Le Messager Orthodoxe* 160 (1990), pp. 3-41.

IDEM, „Le baptême selon saint Maxime le Confesseur", RSR 65(1991), pp. 51 - 70.

IDEM, „La pensée de saint Maxime le Confesseur dans les Questions à Thalassios", *Le Messager Orthodoxe* 161 (1991), pp. 3-34.

IDEM, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur.* Thèse de doctorat en théologie, Université de Strasbourg II, Strasbourg, 1994.

LARSSON, E., *Christus aïs Vorbild.* Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf-und Eikon-texten. Diss. (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 23.) Uppsala, 1962.

LEBON, J., *Le monophysisme sévérien.* Diss. Louvain 1909.

IDEM, „Ephrem d'Amid, patriarche d'Antioche (526-44) ", *Mélanges d'Histoire offerts à Charles Moeller* 1 (1914), pp. 197-214.

IDEM, „Restitutions à Théodoret de Cyr", RHE 26 (1930), pp. 523-550.

IDEM, „La christologie du monophysisme sévérien", Chalk I, pp. 425-580. (1951.)

LEFÈVRE, Y., *L'Elucidarium et les Lucidaires.* Contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyences religieuses en France au moyen âge. (Bibl. des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 180.) Paris 1954.

LE GUILLOU, M.-J., „The forewords to the dissertations by A.Riou, J.-M. GARRIGUES, F.-M. LÉTHEL and P. PIRET" (vezi aceste articole).

IDEM, „Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation", *Istina* 19 (1974), pp. 329-338.

IDEM, „Quelques réflexions sur Constantinople III et la sotériologie de Maxime", în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980,* pp. 235-237. Ed.de F. HEINZER şi C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.

LEISSNER, A., *Die Platonische Lehre von den Seelenteilen nach Entwicklung, Wesen und Stellung innerhalb der Platonischen Philosophie.* Diss. Nôrdlingen 1909.

LEMAÎTRE, J., „Contemplation (Contemplation chez les grecs et autres orientaux chrétiens" [II. La Θεωρία φυσική), DSp 2, part 2.

IDEM, art. „Contemplation ou „Science véritable"", DSp 2, coll. 1801-1872. (1953.)

LEMAÎTRE, J.-ROQUES, R.-VILLER, M., art. „Contemplation chez les Grecs, 1. Étude de vocabulaire", DSp 2, coll. 1762-1787. (1953.)

LEROY, J., Saint Théodore Studite, în *Théologie de la vie monastique,* Paris 1961, pp. 423-436.

LECLERCQ, J., *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture.* Ediţia a treia. Traducere de C. MISRAHI. New York 1982.

LÉTHEL, F.-M., *Théologie de l'agonie du Christ: La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur.* Théologie historique, nr. 52. Paris, 1979.

IDEM, „La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite", în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980,* pp. 207-214. Ed. de F. HEINZER şi C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.

LEWY, H., *Sobria ebrietas.* Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. (Beihefte zur ZNW 9.) Giessen, 1929.

LEYS, R., *L'Image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse.* Bruxeles şi Paris, 1951.

LIDDELL, H. G.-SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon.* Ediţie nouă de JONES, H. S. Oxford 1925-1940.

LOOSEN, J., *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor.* (MBTh 24.) Munster (Westf.), 1941.

LOSSKY, V., „La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite", RSPT 28 (1936), pp. 204-221.

IDEM, *The Mystical Theology of the Eastern Church.* Londra 1957. (Traducere a *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient,* Paris 1944.)

LOT-BORODINE, M., „La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle", RHR 105-106 (1932), pp. 5-43, 525-574, şi 107 (1933), pp. 8-35.

IDEM, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs,* Paris, 1970.

LOUTH, A., *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology.* Oxford, 1983.

IDEM, „St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: A Question of Influence", SP XXVII, 1993, pp. 166-174.

LUBAC, H. DE, *Histoire et esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène.* Paris 1950.

IDEM, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture.* 2 părţi, 4 vol. Théologie, nr. 41, 42, 59. Paris 1959, 1961 şi 1964.

MADDEN, N., „The *Commentary on the Pater Noster:* An Example of the Structural Methodology of Maximus the Confessor", în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980,* pp. 147-155. Ed. de F. HEINZER şi C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.

IDEM, „Composite Hypostasis in Maximus Confessor", SP XXVII, 1993, pp. 175-197.

MATSOUKAS, N., *Kosmos, Anthropos, Koinonia kata ton Maximo Homologete.* Atena, 1980.

MAYER, A., *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien.* (SA 15.) Roma, 1942.

MCGINN, B.-MEYENDORFF, J.-LECLERCQ, J., ed. *Christian Spirituality (I): Origins to the Twelfth Century.* World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, vol. 16. New York 1985.

MERKI, H., ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ: *Von der platonischen Angleichung zur Gottähnlichkeit bei Gregar von Nyssa.* (Paradosis 7.) Fribourg, 1952.

MEYENDORFF, J., *Christ in Eastern Christian Thought.* Crestwood, N.Y. 1975.

IDEM, *Byzantine Theology.* A doua ediţie. New York, 1979.

MICHARD, E., „Saint Maxime le Confesseur et l'apocatastase", *Revue Internationale de Théologie* 10 (1902), pp. 257-272.

MICHAUD, E., „Saint Maxime le Confesseur et l'apocatastase", *Rev. Intern, de Théologie* 10 (1902), pp. 257-272.

MICHEL, A., art. „Idiomes (Communication de:) ", DTC 7:1, coll. 595-602. (1922.)

MIGUEL, P., „Peira. Contribution à l'étude du vocabulaire de l'expérience religieuse dans l'oeuvre de Maxime le Confesseur", în SP VII, 1966, pp. 355-361.

MOELLER, CH., „Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VI^{e} siècle en Orient, Nephalius d'Alexandrie", RHE 40 (1944-45), pp. 73-140.

IDEM, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^{e} siècle", Chalk I, pp. 637-720. (1951.)

IDEM, „Textes 'monophysites' de Léonce de Jérusalem", ETL 27 (1951), pp. 467-482.

MOINE DE L'EGLISE ORTHODOXE DE ROUMANIE, UN (=SCRIMA, A.), „L'Avènement Philocalique dans l'orthodoxie Roumaine", *Istina* (1958), pp. 295-328 şi 443-474.

MONTMASSON, E., „La chronologie de la vie de Saint Maxime le Confesseur", EO 13 (1910), pp. 149-154.

IDEM, „La doctrine de l'apatheia d'après s. Maxime", EO 14 (1911), pp. 36-41.

MUCKLE, J. T., „The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God", MS 7 (1945), pp. 55-84.

MÛHLENBERG, E., „Synergism in Gregory of Nyssa", *Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft* 68 (1977), pp. 93-122.

MUYLDERMANS, J., „Evagriana", Mus 44 (1931), pp. 37-68.

IDEM, „Note additionelle à: Evagriana", Mus 44 (1931), pp. 369-383.

IDEM, *Evagriana.* Paris 1931.

IDEM, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique.* Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris. (Bibl. du Mus. 3.) Louvain, 1932.

IDEM, „Une nouvelle recension du *De octo spiritibus malitiae* de s. Nil", Mus 52 (1932), pp. 235-274.

NELLAS, P., *Déification in Christ: Orthodox Perspectives on thé Nature of the Human Person.* Crestwood, N.Y., 1987.

NICHOLS, A., *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship.* Edinburg: T. & T. Clark, 1993.

NUYENS, F., *L'Évolution de la psychologie d'Aristote.* Haga/Paris 1948.

NYGREN, A., *Den kristna kârlekstanken genom tiderna. Eros och agape* 2.^{2} Stockholm, 1947.

OLERUD, A., *L'Idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon.* Uppsala 1951.

OSBORN, E. F., *The Philosophy of Clement of Alexandria.* (TSt 3.) Cambridge 1957.

PEGON, J., *Maxime le Confesseur, Centuries sur la charité.* Introducere şi traducere. (SCH 9.) Paris-Lyon 1945. PEITZ, M. W., Martin I. und Maximus Confessor, HJG 38 (1917), pp. 213-236, 429-458.

PELIKAN, J., „Council or Father or Scripture: The Concept of Authority in the Theology of Maximus the Confessor", în *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of Georges Florovsky,* pp. 277-288. Ed. de D. NEIMAN şi M. SCHATKIN. Orientalia Christiana analecta, nr. 195. Roma, 1973.

IDEM, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, 2: The Spirit of Eastern Christendom (600-1700).* Chicago, 1974.

IDEM, „The Place of Maximus Confessor in the History of Christian Thought", în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980,* pp. 387-402. Ed. de F. HEINZER şi C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27. Fribourg 1982.

PELLEGRINO, M., „Il Platonisme di San Grigorio Nisseno nel Dialogo intorno all' anima e alla risurrezione", RFN 30 (1938), pp. 437-474.

PETERSON, E., „L'Immagine di Dio in S. Ireneo", SC 19 (1911), pp. 3-11.

IDEM, „Noch einmal Euagrios Pontikos", BNJ 5 (1926/27), pp. 412-418.

PICHT, G., „Der Sinn der Unterscheidung von Théorie und Praxis in der griechischen Philosophie", *Evangelische Ethik* 8 (1964), pp. 321-342.

PIRET, P., „Christologie et théologie trinitaire chez Maxime le Confesseur, d'après sa formule des natures „desquelles, en lesquelles et lesquelles est le Christ"", în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980,* pp. 215-222. Ed. de F. HEINZER şi C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.

IDEM, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur.* Théologie historique, nr. 69, Paris, 1983.

PLAGNIEUX, J., *Saint Grégoire de Nazianze Théologien.* Paris 1952.

PLASS, P., „Transcendant Time in Maximus the Confessor", *The Thomist,* 44 (1980), pp. 259-277.

IDEM, „'Moving Rest' in Maximus the Confessor", *Classica et mediaevalia* 35 (1984): pp. 177-190.

POHLENZ, M., „Poseidonios' Affektenlehre und Psychologie", NGWG (1921), pp. 163-194.

IDEM, *Die Stoa.* Geschichte einer geistigen Bewegung 1-2. Gôttingen 1948-49.

PRADO, J. J., *Voluntad y naturaleza: La antropologia filosofica de Maximo el Confesor.* Rio Cuarto, Argentina 1974.

PRESTIGE, G. L., *God in Patristic Thought.*^{2} Londra 1952.

PREUSCHEN, E.-KRÛGER, O., *Handbuch derDogmengeschichte* I.^{2} Tübingen, 1923.

PUECH, H.-Cn., „La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys", *Études Carmélitaines* 23:2 (1938), pp. 33-53.

QUASTEN, J., „A Pythagorean Idea in Jerome", AJPh 63 (1942), pp. 207-215.

IDEM, *Patrology* 1-3, Utrecht/Brussels/Antwerp-Westminster, Maryland 1949-1960.

QUATEMBER, F., *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Paedagogus.* Viena 1946.

RAHNER, H., „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenvater von der Geburt Christi im Herzen des Glaubigen", ZKTh 59 (1935), pp. 333-418.

RAUER, M., Origenes ûber das Paradies, în KLOSTERMANN, E., *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (TU 77), Berlin 1961, pp. 253-259.

REFOULÉ, F., „La christologie d'Évagre et l'origénisme", OCP (1961), pp. 221-266.

IDEM, „Immortalité de l'âme et résurrection de la chair", RHR 163 (1963), pp. 11-52.

REYPENS, L., art. „Ame", DSp 1, coll. 433-469. (1937.)

RICHARD, M., „Le Néo-chalcédonisme", MSR 3 (1946), pp. 156-161.

IDEM, „Léonce de Byzance, était-il origéniste? ", REB 5 (1947), pp. 31-66.

RIESENFELD, H., „Le caractère Messianique de la tentation au désert", în MASSAUX, E., etc., *La venue du Messie.* (Recherches Bibliques 6.) Louvain, 1962, pp. 51-63.

RIOU, A., *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur.* Théologie historique, nr. 22. Paris 1973.

IDEM, „Index scripturaire des oeuvres de S. Maxime le Confesseur", în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980,* pp. 404-421. Ed. de F. HEINZER şi C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.

RONDEAU, M.-J., „Le Commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique", OCP 26 (1960), pp. 307-348.

ROQUES, R., „Le primat du Transcendant dans la purification de l'intelligence selon le Pseudo-Denys", RAM 23 (1947), pp. 142-170.

IDEM, „Note sur la notion de 'Theologia' chez le Pseudo-Denys FAréopagite", RAM 25 (1949), pp. 200-212.

IDEM, *L'Univers Dionysien.* Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris 1954.

IDEM, art. „Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys", DSp 2, coll. 1885-1911. (1953.)

ROREM, P., *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis.* Studies and Texts, vol. 71. Toronto, 1984.

RÛTHER, TH., *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien.* Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes. (FThSt 63.) Freiburg i.Br., 1949.

SCHIWIETZ, S., *Das morgenlăndische Mônchtum* 1-2. Mayence 1904 şi 1913.

SCHÖNBORN, C. VON, *Sophrone de Jérusalem: Vie monastique et confession dogmatique.* Théologie historique, nr. 20. Paris 1972.

IDEM, „Plaisir et douleur dans l'analyse de saint Maximus d'après les *Quaestiones ad Thalassium*", în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980,* pp. 273-284. Ed. de F. HEINZER şi C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27. Fribourg 1982.

SCHÖNFELD, G., *Die Psychologie des Maximus Confessor.* Diss. Breslau 1918. (nepublicată, nu a fost la dispoziţia autorului)

SCHOORS, A.-VAN DEUN, P., eds. *Philohistôr: Miscellanea in homorem Caroli Laga septuagenarii.* Leuven, 1994.

SCHWAGER, R., „Das Mysterium der übernatürlichen Naturlehre. Zur Erlösungslehre des Maximus Confessor", ZkTh 105 (1983), pp. 32-57.

SEEBERG, R., *Dogmengeschichte* 2. Erlangen-Leipzig 1923.

SELLERS, R. V., *The Council of Chalcedon.* A Historical and Doctrinal Survey. Londra, 1953.

SEVERUS, E. VON, „Bios angelikos. Zum Verständnis des Mönchsleben als "Engelsleben" in der christlichen Überlieferung", *Maria Laach* (1960), pp. 73-88.

SFAMENI DASPARO, G., „Aspetti di "doppia creazione" nell' antropologia di Massimo il Confessore", SP XVIII/1, 1985, pp. 127-134.

SHERWOOD, P., „Notes on Maximus the Confessor", *Amer. Benedictine Review* I (1950), pp. 347-356.

IDEM, *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor.* (SA 30.) Roma, 1952.

IDEM, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor.* (SA 36.) Roma 1955.

IDEM, *St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries on Chanty.* Traducere şi note. (ACW 21.) Londra, 1955.

IDEM, „Maximus and Origenism". APXH KAI TEAO2, în *Berichte zum XI. International Byzantinisten-Kongress, Munchen 1958,* München, 1958 (27 pp.).

IDEM, „Exposition and Use of Scripture in St. Maximus, as Manifest in the *Quaestiones ad Thalassium*", OCP 24 (1958): pp. 202-207.

IDEM, „Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor", *Tradiţia* 20 (1964), pp. 428-437.

SOPPA, W., *Die Diversa capita unter den Schriften des hi. Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung.* Dresden 1922.

SPANNEUT, M., *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie.* (Patristica Sorbonensia I.) Paris, 1957.

ŠPIDLÍC, TH., *La Sophiologie de S. Basile.* (Orientalia Christiana Analecta 162.) Roma, 1961.

SQUIRE, A. K., „The Idea of the Soul as Virgin and Mother in Maximus the Confessor", SP VIII, pp. 456-461. Texte und Untersuchungen, vol. 93. 1966.

STÄHLIN, O., art. „ἡδονή, φιλήδονος", în KITTEL, K., *Wörterbuch zum Neuen Testament* 2, pp. 911-928. (1933-35.)

STĂNILOAE, D., „La christologie de saint Maxime le Confesseur”, *Contacts* 142 (1988), pp. 112-120.

IDEM, „Commentaire des *Ambigua,* SAINT MAXIME LE CONFESSEUR”, *Ambigua.* Paris-Suresnes, 1994.

STARR, J., „St. Maximos and the Forced Baptism at Carthage in 632”, BNJ 16 (1940): pp. 192-196.

STEAD, J., „The Image of Man”, *The Downside Review* 92 (1974), pp. 233-238.

STEIN, L., *Die Psychologie der Stoa* 1-2. (Berliner Studien f. dess. Philologie und Archäologie 3:11, 7:1.) Berlin 1886-1888.

STEINER, M., *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène.* Paris 1962.

STEITZ, C. G., „Die Abendmahlslehre des Maximus Confessor”, *Jahrbuch für deutsche Théologie* 11 (1886), pp. 229-238.

STELZENBERGER, J., *Die Beziehungen der frûhchristUchen Sittenlehre zur Ethik der Stoa.* München, 1933.

STÉPHANOU, E., „La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologète”, EO 31 (1932), pp. 304-315.

STIGLMAYR, J., „Maximus Confessor und die beiden Anastasius”, *Katholik* 88 (1908), pp. 39-45.

STRAUBINGER, H., *Die Christologie des hl. Maximus Confessor.* Bonn 1906.

STRUKER, A., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte.* Munster i.W. 1913.

STUDER, B., „Zur Soteriologie des Maximus Confessor”, în *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 Septembre 1980,* pp. 239-246. Ed.de F. HEINZER şi C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.

TELEPNEFF, G.-BISHOP CHRYSOSTOMOS, „The Person, Pathe, Asceticism, and Spiritual Restoration in Saint Maximus”, *Greek Orthodox Theological Review* 34 (1989), pp. 249-261.

TELFER, W., *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa.* (LCC 4.) Londra şi Philadelphia 1955.

TERNUS, J., „Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung”, Chalk 3, pp. 81-237. (1954.)

THEODOROU, A., ‘Η περὶ θεώσεως τον ἀνθρώπου διδασκάλιὰ τῶν Ελλήνων Πατέρων τῆς 'Εκκλησιας μήχρις Ἰωάννου τον Δαμασκηβοῢ, Atena, 1956.

IDEM, „Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern”, *Kerygma und Dogma,* 7 (1961), pp. 283-310.

IDEM, Cur Deus Homo? 'Απροϋπόθετος ἤ ἐμπροϋπόθετος ἐνανθτρώπησις τοῢ Θεοῢ Λόγου (Σχόλιον εἰς τὴν θεολογίαν τον ἁγίου Μαξίμου) : 'Επισημονικη 'Επετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῢ Πανεπιστεμιου 'Αθηνῶν, 19 (1972), pp. 295-340.

Théologie de la vie monastique. Paris 1961.

THUNBERG, L., *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (prima ediție). Lund, 1965.

IDEM, „Early Christian Interpretations of the Three Angels in Genesis 18, SP VII, pp. 560-570. Texte und Untersuchungen", vol. 92. Berlin, 1966.

IDEM, „Änglalivet i munkgestalt. Randanmärkningar till ett motiv i fornkyrkans monastiska tradition", *Kyrkohistorisk årsskrift* 1972, pp. 59-83.

IDEM, „The Human Person as Image of God. I. Eastern Christianity", în MCGINN, B.-MEYENDORFF, J.-LECLERCQ, J., ed., *Christian Spirituality (I): Origins to the Twelfth Century.* World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, vol. 16. New York, 1985, pp. 291-312.

IDEM, *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor.* Crestwood, N.Y. 1985.

UEBERWEG, FR., *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* I: PRAECHTER, K., *Die Philosophie des Altertums.* Berlin, 1926.

UNGER, D. J., „Christ Jesus, Center and Final Scope of all Creation according to Maximus Confessor", *Franciscan Studies* 9 (1949), pp. 50-62.

UTHEMANN, K.-H., „Das anthropologische Modell der hypostatischen Union bei Maximus Confessor", în *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 Septembre 1980,* pp. 223-233. Ed. de F. HEINZER şi C. VON SCHÖNBORN, Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.

VILLER, M., „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique", RAM 11 (1930), pp. 156-184, 239-268.

VILLER, M.-RAHNER, H., *Askese und Mystik in der Vâter-Zeit.* Freiburg i.Br., 1939.

VÔGTLE, A., „Woher stammt das Schema der Hauptsünden? ", ThQ 122 (1941), pp. 217-237.

IDEM, art. „Achtlasterlehre", RACh 1, coll. 74-79. (1950.)

VÔLKER, W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes.* (BHTh 7.) Tübingen, 1931.

IDEM, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien.* Leipzig, 1938.

IDEM, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus.* (TU 57.) Leipzig, 1952.

IDEM, *Gregor von Nyssa aïs Mystiker.* Wiesbaden, 1955.

IDEM, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita.* Wiesbaden, 1958.

IDEM, „Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximos des Bekenners mit dem Origenismus", *Jahrbuch der Osterreichischen byzantinischen Gesellschaft 1* (1958), pp. 23-49.

IDEM, „Der Einfluss Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor", în STOHR, A., *Universitas* I, Mayence 1960, pp. 243-254.

IDEM, „Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor", în KLOSTERMANN, E., *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (TU 77), Berlin, 1961, pp. 331-350.

IDEM, „Zur Ontologie des Maximus Confessor", în ... *und fragten nach Jésus. Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte. Festschrift für E. Barnikolzum 70. Geburtstag,* Berlin, 1964, pp. 57-79.

IDEM, *Maximus Confessor aïs Meister des geistlichen Lebens,* Wiesbaden 1965.

VRIES, W. DE, „Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon", Chalk I, pp. 602-635. (1951.)

WAGENMANN, J. A., art. „Maximus Konfessor", RE 12, pp. 457-470. (1903.)

WALLACE, M., *Affirmation and Negation in the Theology of St. Maximus the Confessor.* (In typescript.) Pontificium Institutum S. Anselmi, Roma 1960.

WESER, H., *S. Maximi Confessons praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur.* Halle-Berlin 1869.

WIDENGREN, G., „Researches in Syrian mysticism. Mystical experiences and spiritual exercises", *Numen* 8 (1961), pp. 161-198.

WILD, J., *Plato's Theory of Man.* Cambridge, Mass. 1946.

WILPERT, P., art. „Begierde", RACh 2, coll. 62-78. (1954.)

WINGREN, G., *Man and the Incarnation.* A Study in the Biblical Theology of Irenaeus. Edinburg şi Londra 1959.

WOLFSON, H. A., *Philo.* Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam 1-2.^{2} Cambridge, Mass. 1948.

IDEM, *The Philosophy of the Church Fathers.* Cambridge, Mass. 1956.

WUTZ, F., *Onomastica sacra* 1-2. (TU 41:1-2.) Leipzig 1914-15.

WYTZES, J., „The twofold way. II. Platonic influences in the work of Clement of Alexandria", VC 14 (1960), pp. 129-153.

YOUNG, R. D., „Gregory of Nyssa's Use of Theology and Science in Constructing Theological Anthropology", *Pro Ecclesia 2* (1993), pp. 345-363.

ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen,* vols. 2:1^4 şi 3:2.^{4} Leipzig, 1889 şi 1903.

ZÔCKLER, O., *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden.* Beitrag zur Dogmenund zur Sittengeschichte insbesondere der vorreformatorischen Zeit. München, 1893.

Index de nume proprii

Abesalom, 274 f.
Achelis, H., 293
Adam, 140, 158, 163 ff., 168 f., 173 ff., 181, 294, 387
Adriel, 296
Agag, 296
Albinus, 20, 207
Alexandru de Alexandria, 73
Allchin, A. M., 6, 8
Allers, R., 152, 155
Altaner, B., 21
Amand, E., 144
Ambrozie, 133, 183, 421
Amfilohie de Iconiu, 109
Amoniu, 108
Anastasie Sinaitul, 470
Anastasie, apocrisiar, 18
Anastasie, călugăr, 14, 19
Anaxagoras, 39, 179
Anaximene, 153
Andronicus, 203 f.
Apolinarie de Laodicea, 56, 125
Aristotel, 14, 97, 101 f., 105 f., 108, 116, 153, 179, 198, 201 ff., 207, 214, 223 f., 234, 244 f., 247 ff., 287, 295, 297, 405
Arnim, H. von, 177, 202 f., 352
Arnou, R., 200, 205, 378 f.
Atanasie, 90, 134, 141, 143, 235, 470
Augustin, 65, 90, 133, 143, 264 ff., 268 f., 274, 284, 414
Avraam, 151
Avraam Monahul, 280
Babai, 398
Bailey, D. S., 411 f.
Balthasar, H. Urs von, 9, 14 ff., 21, 24, 26 f. , 32, 35, 38, 40, 43 f., 46, 50 f., 53, 59, 62 f., 66 ff., 73 f., 76, 78, 80 f., 83 f., 88, 91, 93 ff., 99, 101 ff., 107 ff. , 115, 120, 122 ff., 128, 130, 139, 142 f., 160, 176, 184, 186, 188, 262, 264, 282, 304, 340, 345, 350 ff., 367, 372 ff., 377, 380, 382, 385, 388, 392 f., 405 f., 410, 413, 417, 419, 429, 437, 447 f., 450 f., 462 f., 465 f., 469, 477 f.
Bardenhewer, O., 20
Bardy, G., 302, 330 f.
Beck, H. G., 21, 407
Bellini, E., 48
Bergmann, S., 448
Bernard, R., 132, 140 f.
Berthold, G. C., 29, 264
Beskow, P., 207, 423
Bettencourt, S. T., 425, 431
Bihlmeyer, K., 21
Blowers, P., 95, 165, 172, 188, 192, 194, 197, 219, 221, 274, 375, 387, 407, 410, 428, 456, 467
Bousset, W., 99, 380
Bréhier, L., 19
Brock, S., 16
Burghardt, W. J., 132 ff., 137 f., 142 f., 169, 170, 172, 470 f.
Camelot, Th., 135, 140, 413
Canivet, P., 428
Casian, Ioan, 213, 225, 260, 268, 273, 278, 280, 283 ff., 293, 297 ff., 302, 304 f., 325
Caspar, E., 23, 234
Cayré, F., 125
Ceresa-Gastaldo, A., 9, 21, 248
Chadwick, H., 260
Chadwick, O., 268
Chapman, J., 20
Chiril al Alexandriei, 52, 55, 67, 71, 73, 78, 106, 120, 134, 135, 137, 138, 143, 145, 171, 471
Chiril al Ierusalimului, 133, 135, 183
Chrysippus, 203
Cicero, 153
Ciprian al Cartaginei, 133
Cirus, 48
Clement al Alexandriei, 29, 104, 125, 140, 164, 179, 184, 208, 220, 234, 235, 260,

266, 316, 330, 367, 378, 405, 411, 447, 470
Combéfis, F., 13, 108
Constans, împărat, 17, 18
Cross, F. L., 238, 378
Crouzel, H., 113, 125, 132, 134, 140 f., 167, 168, 210, 330 f., 357, 447, 470
Dalmais, I.-H., 28 f., 32, 35, 55, 81, 90, 91, 93 ff., 180, 224, 231, 355, 359, 362, 371, 375, 414, 418, 434, 435, 469, 470, 471, 472, 475
David, 220, 224, 274
Democrit, 153
Deseille, P., 460, 463
Devreesse, R., 13, 14, 16, 17, 18, 19
Diadoh al Foticeei, 144 f., 213, 235, 263, 461
Didim al Alexandriei, 137, 142, 239
Diels, H., 106, 153, 179, 297
Diepen, H. M., 52
Diogenes Laërtius, 202, 204, 297
Disdier, M.-Th., 97, 131, 135, 142, 165
Dölger, Fr., 407
Domanski, B., 215
Dorotei, Avva, 262, 268
Draeseke, J., 26
Edsman, C.-M., 154, 297
Efrem din Antiohia, 53
Elert, W., 48, 53
Ennaeus din Gaza, 113
Epictet, 252
Epicur, 224
Epifanie, 113, 170, 422
Epifanovitch, S. L., 25
Eusebiu de Cezareea, 73, 133
Eutihie, 56
Evagrie Ponticul, 24, 26, 33, 84, 85 f., 88, 90, 95, 97 ff., 111, 113, 124 ff., 134, 146, 168, 170, 179 f., 196 f., 206, 211 f., 218 f., 222, 224 ff., 260 f., 263, 266 ff., 276 ff., 288, 292 ff., 298, 300, 302 f., 305 f., 315 f., 317, 321 ff., 333 ff., 339 ff., 349 ff., 358, 360 f., 367 ff., 376 ff., 403 f., 412, 414, 416, 431, 443, 446 f., 449 ff., 455, 459, 461 f., 464, 466
Evdokimov, P., 8
Evloghie al Alexandriei, 53
Farges, J., 354
Farrell, J. P., 31, 93, 475
Festugière, A.-J., 200, 378
Filon, 29, 90, 128, 134, 140, 154 f., 167, 168, 179, 184, 185, 206 ff., 220, 261, 263, 267, 377 f., 411, 421, 447 f.
Frankenberg, W., 86, 90, 95, 97, 100, 126 ff., 168, 211 f., 278, 280, 282, 298, 300, 302 f., 371 f., 378, 380, 391, 394, 396 f., 399, 416
Friz, K., 21
Gaïth, J., 125, 126, 142, 155, 157, 169, 413, 471
Gaius, 48
Galen, 203, 245
Galtier, P., 53
Garrigues, J. M., 5, 24, 30, 472
Gauthier, R.-A., 214, 216, 223, 234, 236, 241, 243, 245 f., 252
Ghelasie, papă, 37
Gherman, Avva, 278
Gilg, A., 470
Gillet, R., 428
Gouillard, P., 263
Graef, H., 238
Green, W. M., 269
Gressmann, H., 85, 97, 368 f., 371, 380, 399
Grigorie cel Mare, 284, 294, 428
Grigorie de Nazianz, 40, 42, 44, 50, 71 f., 131, 135, 141, 150, 155, 164, 171 f., 174, 262, 268, 359, 372, 379, 397, 413, 424, 448, 452, 461, 462, 470 f.
Grigorie de Nyssa, 29, 73, 81, 102, 113 f., 121, 125, 135, 137 f., 141, 143 f., 155, 157, 168 f., 171 f., 178 f., 184 f., 196, 214, 216, 235, 330 f., 333 ff., 353, 358, 367, 370, 378 f., 397, 411, 413, 418, 421, 423, 431, 446 ff., 461 ff., 470
Grillmeier, A., 10, 36, 37, 52, 53
Gross, J., 469

Grumel, V., 14 ff., 21 ff., 26, 54, 118, 410
Guillaumont, A., 113
Guillaumont, C., 397
Hanson, R. P. C., 274
Harl, M., 357
Harnack, A. von, 20 f.
Hausherr, I., 28, 32, 35, 126, 128, 178, 181, 258 ff., 270 f., 396 ff., 417, 429, 461, 462, 477
Hefele, C. J., 17, 60
Heintjes, J., 21, 23, 27, 35, 94, 135, 165, 351
Heinzer, F., 18, 29, 31, 32, 38, 42, 49, 59, 60, 121, 144, 147, 180, 244, 341
Helmer, S., 51, 52
Heraclie, împărat, 16
Hoeck, J. M., 37
Hofmann, F., 37
Holl, K., 109
Holte, R., 264 f., 269
Iamblichus, 153
Ieronim, 113, 154, 170, 184, 296
Iezechia, 221
Ilie Ecdicul, 97
Ioan al Crucii, 448
Ioan Botezătorul, 224
Ioan Damaschinul, 37, 45, 260, 261, 263
Ioan de Skythopolis, 26
Ioan Grammaticul, 53
Ioan Hrisostom, 133, 142
Ioan Şambelanul, 15, 17, 56
Ioan Scărarul, 285, 298
Iona, 423
Iosif din Arimateia, 436
Irineu, 36, 125, 133, 137, 140, 183, 184, 470
Isaia, Ascetul, 261, 263
Isidor Pelusiotul, 135
Iustinian, împărat, 53, 54, 99, 113, 166
Ivánka, E. von, 29, 388, 406, 435, 477
Joseph Hazzdyu, 398
Jugie, M., 14
Junglas, J. P., 67, 101, 104
Kittel, G., 177
Köppen, K.-P., 293
Kranz, W., 153 f.
Krivocheine, B., 461
Kroll, J., 423
Lactanţiu, 133, 209
Ladner, G. B., 171, 196, 214
Laga, C., 31
Lampe, G. W. H., 300, 302, 303
Lampen, W., 25
Larchet, J.-C., 31, 241, 242, 244, 253, 457, 466, 469, 472, 473
Larsson, E., 428
Le Guillou, M.-J., 30
Lebon, J., 37, 52, 115, 120
Leissner, A., 199, 200
Lemaître, J., 130, 381 f., 385, 392
Leon, papă, 47
Leonţiu al Bizanţului, 26, 53, 104, 105, 106, 109, 111, 116, 118, 120, 471
Leonţiu al Ierusalimului, 53, 118
Leroy, J., 428
Léthel, F.-M., 5, 18, 62, 68, 240
Leys, R., 132, 142
Loofs, Fr., 51
Loosen, J., 27 f., 33, 35, 38, 92, 94, 124, 350, 359, 361, 369 ff., 377, 384 ff.
Lossky, V., 39 f., 45, 81, 131, 135, 447, 450
Lot-Borodine, M., 28, 447, 469
Macarie al Ierusalimului, 19, 170
Macrina, 214, 215
Madden, J. D., 244
Malvy, A., 285, 286
Marinus, 16, 234, 244
Martin I, papă, 17, 18
Massaux, E., 294
Mayer, A., 132
Melania, 168, 416
Meletie, monahul, 179
Melito de Sardes, 133
Merki, H., 132
Merob, 296
Metodie, 135, 170, 171, 358
Meyendorff, J., 5, 8
Michaud, E., 25, 410
Michel, A., 36, 37
Micol, fiică a lui Saul, 296
Moeller, Ch., 52 ff., 62, 115, 118
Moise, 84, 214, 368, 379
Montmasson, E., 14, 16, 25
Muckle, J. T., 135, 142
Muyldermans, J., 211, 212, 225, 260, 268, 280, 282, 283, 298, 303, 305, 395, 397
Nemesius de Emesa, 33, 112, 116 f., 156 f.,

161, 178, 179, 204, 206, 215 f., 218, 222, 224, 229 f., 245 f., 248 ff.
Nephalius, 52, 53
Nestorie, 36, 71, 239
Nil al Ancirei, 179, 225, 260, 268, 278, 283, 286, 297 ff., 302 f., 305 f., 325, 327, 399
Nuyens, F., 202
Nygren, A., 345
Onoriu, papă, 23
Origen, 24, 29, 36, 65, 86, 88, 90, 96, 99, 111, 113, 125, 130, 134, 137, 141 ff., 147, 154, 167 f., 170 f., 184, 186, 188, 209 f., 219 f., 274, 278, 293, 330 f., 357 f., 367 f., 377 f., 380, 382, 392, 397, 420 f., 425, 431, 447, 460 f., 470
Osborn, E. F., 234
Paladie, 260
Panaetius, 204
Pantaenus, 81
Pavel, Apostol, 125, 132, 167, 184, 299, 333, 358, 414
Pegon, J., 26, 316, 342, 343, 352, 401, 432
Peitz, W. M., 17, 18
Pelikan, J., 5
Pellegrino, M., 215
Peterson, E., 133
Petru, Apostol, 84, 375
Petru Movilă, 285
Petru, patriarh, 17
Philastrius de Brescia, 133
Philoponus, Ioan, 102, 108
Picht, G., 367
Piret, P., 30, 40, 60, 63, 233
Places, E. des, 144, 263, 461
Plagnieux, J., 372, 379
Plass, P., 100
Platon, 125, 153, 170, 198 ff., 207 f., 215 f., 219 f., 224, 261, 266, 288, 378
Plotin, 99, 125, 204, 205, 378
Pohlenz, M., 203, 204
Porfirie, 67, 68, 69, 179, 205
Poseidoniu, 204, 245
Praechter, K., 153, 154, 177, 179, 205, 206
Prentout, H.-A., 27
Prestige, G. L., 38 f., 41 f., 104
Proclu, 14, 149, 405
Ps.-Aristotel, 287, 295
Ps.-Chiril, 37, 39, 68
Ps.-Dionisie, 37, 39, 68
Ps.-Leonțiu, 239, 471
Ps.-Origen, 88
Ps.-Pamfil, 53
Puech, H.-Ch., 448
Pyrrhus, 17 f., 23, 31, 61, 234, 240, 343
Quasten, J., 10, 11, 170, 171, 214
Quatember, F., 412
Rahner, H., 357 ff.
Rahner, K., 367
Rauer, M., 420, 422
Refoulé, F., 100, 211, 391 f.
Reypens, L., 125, 205
Richard, M., 52, 53, 106
Riedinger, R., 18
Riou, A., 5, 30, 49, 93, 131
Rondeau, M.-J., 88
Rüther, Th., 208, 331
Sahdona, 37
Samuel, 296
Saul, 296
Schönborn, C., 5, 16, 31
Schönfeld, G., 25
Scrima, A., 336, 443
Seeberg, R., 20
Sellers, R. V., 52, 59
Serapion, 278
Serghie, patriarh, 8, 17, 22, 23, 48, 54
Sever al Antiohiei, 56, 115, 120
Severus, E. von, 37, 431
Sextus, 260
Sherwood, P., 9, 13 ff., 23 f., 28 ff., 32, 35, 44, 46, 48, 56, 60, 73 f., 81, 83, 85 f., 92 ff., 98 ff., 109, 118 f., 146, 149 ff., 157 f., 160, 166, 172, 184, 186, 188, 193, 196 f., 233, 238, 240, 242 f., 254, 256, 271, 316, 339, 342 f., 350, 352, 355, 359, 362, 371, 393 ff., 401, 405 f., 408 ff., 451 f., 461 ff., 468, 472, 475, 477, 478, 479
Socrate, 97
Sofronie, 16, 17, 22, 115, 160
Soppa, W., 25
Spanneut, M., 90
Špidlík, Th., 268
Stählin, O., 177, 179
Starr, J., 16
Steel, C., 31
Ştefan, arhidiacon, 460
Stein, L., 153, 203, 204
Steiner, M., 293
Steitz, C. G., 25
Stelzenberger, J., 209

Stéphanou, E., 26, 113
Stohr, A., 29, 465
Straubinger, H., 25
Struker, A., 133
Studer, B., 38
Succensus, 56
Talasie, 187, 263, 270
Telfer, W., 112, 156
Teodor al Edesei, 263
Teodor de Faran, 53
Teodor de Raith, 53
Teodor Studitul, 428
Teodor, papă, 18 f.
Teodoret al Cyrului, 135, 143, 239, 428,
Teodosie, episcop, 19
Teodosie, presbyter, 19
Tertulian, 133
Thunberg, L., 5, 6, 8, 49, 91, 131, 149, 326, 341, 360, 410
Ueberweg, Fr., 153, 154, 177, 179, 205, 206
Uthemann, K.-H., 32, 59, 122
Vasile al Cezareei, 53, 68, 135, 137, 142, 144, 154, 213, 214, 225, 262, 268, 379, 470
Vasile al Seleuciei, 239
Viller, M., 10, 26, 84, 98, 263, 285 f., 305, 354, 367, 380, 382 f., 392 f. , 462, 477
Vitestam, G., 168, 416
Vögtle, A., 278, 279, 284
Völker,W., 29, 79, 125, 142, 155, 168 f., 178, 208, 258, 316, 332, 336, 352, 367, 378 f., 431, 448 ff., 460, 462 f., 465, 467, 472, 479
Vries, W. de, 37
Wagenmann, J. A., 20
Wallace, M., 29
Weser, H., 25, 38, 39, 41, 45
Widengren, G., 381, 398
Wild, J., 199
Wilpert, P., 201, 203 f.
Wingren, G., 133
Wolfson, H. A., 39, 41 ff., 90, 116 f., 119, 121 f., 167, 201, 207, 208, 234, 245
Wutz, F., 221, 2
Wytzes, J., 208
Zaharia Retorul, 102, 108
Zeller, E., 199, 200, 207
Zizioulas, J. D., 29
Zöckler, O., 285, 286

Cuprins

Cuvânt înainte 5

Prefață la a doua ediție 7

Lista abrevierilor 9

Introducere 13
- 1. Viața Sfântului Maxim 13
- 2. Importanța istorică și teologică a Sfântului Maxim 20
- 3. O altă cercetare și scopul acestei lucrări 25

Capitolul I: Fundamentul hristologic 35
- A. Moștenirea calcedoniană și teologia Sfântului Maxim despre Întrupare 35
- B. Sfântul Maxim Mărturisitorul și poziția neocalcedoniană 51
  - 1. Locul Sfântului Chiril al Alexandriei în scrierile Sfântului Maxim 55
  - 2. Evaluarea pozitivă a expresiei Sfântului Chiril „o fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul" 56
  - 3. Expresiile „o natură" și „două naturi", înțelese corect, sunt complementare 58
  - 4. Unirea ipostatică și „sintetică" 58
  - 5. Hristos este mărturisit a fi nu numai „in duabus naturis", dar și „ex duabus naturis" 59
  - 6. „O energie" 60
  - 7. Conceptul de ipostas 62

Capitolul al II-lea: Contextul cosmologic 64
- 1. Ideea de creatio ex nihilo și alte expresii ale aspectului diferențierii în creație 65
  - Prăpastia fundamentală 66
  - Διαφορά, diferență 67
  - Διαίρεσις, împărțire 71

Διάστασις-διάστημα, separare – distanță 73
Διαστολή, distincție, extindere 76
Alți termeni 77
2. Creație din voia lui Dumnezeu 80
3. Creație din bunăvoirea lui Dumnezeu. Conceptul de providență și judecată 82
4. Creația prin Cuvânt 89
Λόγοι-i unei creații diversificate reflectă împreună scopul Creatorului 90
Λόγοι-i preexistenți în Dumnezeu sunt uniți în Logos 93
Rațiunile creației sunt intim legate de rațiunile iconomiei mântuirii și de Întruparea lui Hristos 94
5. Creația întemeiată în înțelepciunea lui Dumnezeu 97
6. Creația – act al pogorârii divine, care introduce elementul mișcării 98
7. Fiecare creatură este compusă din substanță și accident 101
Conceptul de substanță 101
Conceptul de „natură” 105
8. Creație, nu numai de atribute, ci și de substanțe circumscrise, care au însă nevoie de Providența divină 108

Capitolul al III-lea: Antropologia Sfântului Maxim. Generalități 112
A. Structura omului și locul său 112
1. Unitatea dintre trup și suflet 112
Coexistența trupului și a sufletului 112
Trupul și sufletul ca natură compusă și ca specie completă 115
Analogia dintre unirea trupului și a sufletului în om și unirea naturii divine și umane în Hristos 118
2. Trihotomia umană 122
Ipostasul uman 122
Minte, suflet și trup 125
3. Chipul lui Dumnezeu în Om 131
Locul Chipului lui Dumnezeu 132
Libertatea și Chipul dumnezeiesc 137
Stăpânirea și chipul lui Dumnezeu 138
4. De la chip la asemănare 139
Fundamentul distincției la Sfântul Maxim 140
Temeiuri pentru respingerea sau acceptarea distincției 143
Înțelegerea personală a Sfântului Maxim cu privire la distincție .. 145

Notă suplimentară: *Imago Trinitatis* 148

5. Microcosmos şi mediator 151

Omul ca microcosmos în tradiţia premergătoare Sfântului Maxim 152

Omul ca microcosmos şi mediator la Nemesius 156

Sfântul Maxim şi poziţia mediatoare a omului 157

Omul mediator 162

B. Căderea omului şi consecinţele ei 163

1. Adam şi starea originară a omului 163

Starea primară fericită 164

Ideea dublei creaţii la predecesorii Sfântului Maxim 167

„Veşmintele de piele” 170

Sfântul Maxim şi conceptul dublei creaţii 172

Sfântul Maxim şi „veşmintele de piele” 174

2. Căderea lui Adam şi cauzele ei 175

Greşeala omului şi ispita diavolului 175

Dialectica plăcerii şi a durerii 177

3. Consecinţele căderii 180

Legile plăcerii şi ale distrugerii 180

Trei patimi fundamentale 182

4. Pomii raiului 183

Interpretări creştine anterioare 183

Interpretarea Sfântului Maxim 185

Capitolul al IV-lea: Câteva elemente ale psihologiei Sfântului Maxim 190

A. Trihotomia sufletului 190

1. Sufletul uman şi dihotomia fundamentală 191

2. Diferite forme ale psihologiei „trihotomice” la Sfântul Maxim 195

3. Contextul general al trihotomiei psihologice dominante la Sfântul Maxim 198

Poziţia lui Platon 198

Concepţia lui Aristotel 201

Concepţia stoică 202

Modificări mai târzii 204

Filon şi Clement – poziţia alexandrină anterioară 206

Un punct de vedere mai elaborat – concepţia lui Origen 209

Evagrie şi origenismul de mai târziu 211

Sfinţii Părinţi capadocieni şi trihotomia 213

Nemesius şi Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul – o abordare pozitivă 215
4. Trihotomia şi interpretările alegorice ale Sfintei Scripturi la Sfântul Maxim 218
Aspectul negativ al dezintegrării prin trihotomie 219
Aspectul pozitiv sau neutru al unităţii trihotomice 221
5.Trihotomia şi diferenţierea umană 222
Elementul concupiscent în diferenţierea umană 223
Elementul irascibil în diferenţiere 224
Elementul raţional în cadrul diferenţierii 226
6. Trihotomia şi intelectul (mintea) în unitatea umană şi în unificare 229
B.Psihologia voinţei 232
1. Voinţa, mintea şi natura umană 233
Raţiunea şi voinţa în natura umană 233
Mintea şi folosirea de către om a naturii sale autodeterminante ... 235
2. Γνώμη – un termen ambiguu 238
Utilizarea lui γνώμη înainte de Sfântul Maxim 238
Nota de ambiguitate a lui γνώμη în concepţia Sfântului Maxim 239
Γνώμη şi aspectul diferenţierii 241
3. Stadii ale lucrării voliţionale 243
Dorinţa 244
Cercetarea (ζήτησις) 245
Luarea la cunoştinţă (σκέψις) şi deliberarea 246
Judecata 247
Alegerea 248
Impulsul decisiv 250
Acţiunea 252
4. Căderea şi restaurarea voinţei umane 252
Voinţa individuală în căderea şi în restaurarea omului 253
Unificarea voinţei 254

Capitolul al V-lea: Restabilirea microcosmosului 257
A. Dezintegrarea prin patimi 257
1. Iubirea de sine – maica păcatelor şi a patimilor 258
Locul iubirii de sine în teologia predecesorilor Sfântului Maxim 259

O paralelă apuseană – iubirea de sine în evaluarea Fericitului Augustin 264
Iubirea de sine ca senzualitate şi mândrie la predecesorii Sfântului Maxim 266
O concepţie similară din tradiţia influenţată de Sfântul Maxim ... 270
Iubirea de sine ca iubire faţă de trup în înţelegerea Sfântului Maxim 271
Sfântul Maxim şi alternativa răsăriteană 273
Iubirea de sine negativă şi pozitivă 275
2. Ierarhia evagriană a celor opt păcate şi deosebirile păcatelor după Sfântul Maxim 276
Contextul şi rădăcinile ideii celor opt patimi potrivit cercetărilor anterioare 277
Ideea trihotomiei sufletului ca fundament al ierarhiei 279
Exemple de diferenţiere „trihotomică” a patimilor la Evagrie 281
Exemple de diferenţiere „trihotomică” în tradiţia evagriană ulterioară 283
Istoria ulterioară a ierarhiei evagriene şi seria de patimi la Sfântul Maxim 284
3. Trihotomia sufletului şi acţiunea patimilor în general 287
Pincipiul „trihotomic” şi alte principii ale diferenţierii patimilor 288
Referiri directe la trihotomie în ansamblu 289
Referiri directe la dihotomia părţii pătimitoare a sufletului 291
Referiri indirecte sau implicite la trihotomie 292
4. Înţelegerea „trihotomică” a fiecărei patimi 296
Lăcomia (γαστριμαργία) 296
Desfrânarea (πορνεία) 297
Iubirea de arginţi (φιλαργυρία) 298
Întristarea (λύπη) şi mânia (ὀργή) 299
Acedia (ἀκηδία) 302
Slava deşartă (κενοδοξία) 303
Mândria (ὑπερηφανία) 304
5. Dubla poruncă a iubirii şi efectul dezintegrator al patimilor 307
Patimile şi păcatele umane, cauză a unei duble separări 308
Dubla poruncă a iubirii ca principiu al diferenţierii dintre patimile şi păcatele umane 311
Dubla înţelegere a iubirii de sine 312

B. Reintegrarea prin virtuți 314
1. Ierarhiile virtuților în comparație cu ierarhiile patimilor 315
Sfântul Maxim și ierarhia evagriană a virtuților 315
Caracterul corespondenței dintre ierarhiile patimilor și ale virtuților 317
Alte enumerări ale virtuților și problema corespondenței lor cu patimile 319
2. Corespondențele dintre virtuți și patimi văzute din perspectivă „trihotomică" 320
Diferențieri „trihotomice" ale virtuților la Evagrie 321
Diferențierile „trihotomice" și „dihotomice" ale virtuților la Sfântul Maxim 322
Corespondența dintre patimile și virtuțile individuale în tradiția evagriană 323
Corespondența dintre patimi individuale și virtuți la Sfântul Maxim 325
Atitudinea critică a Sfântului Maxim față de simpla corespondență între patimi și virtuți 328
3. Starea de nepătimire 329
Noțiunea de nepătimire la unii dintre predecesorii Sfântului Maxim 330
Concepția lui Evagrie despre nepătimire 333
Concepția Sfântului Maxim despre nepătimire și influența evagriană 335
O transformare din interior a conceptului de nepătimire 338
4. Iubirea – factor integrator 340
Dragostea ca încununare integratoare a tuturor virtuților 341
Dimensiunea dublă a iubirii în viața de virtute 344
Dubla poruncă a iubirii și înțelegerea „trihotomică" a virtuților la Sfântul Maxim 347
Dragostea în raport cu credința și cu nădejdea ca mijloace de îndumnezeire 349
Dragostea și cunoștința 353
5. Întruparea divină în virtuți 356
Ideea întrupării lui Hristos în virtuți la predecesorii Sfântului Maxim 357
Concepția generală a Sfântului Maxim despre sălășluirea lui Hristos în credincios 358

Moduri şi forme ale întrupării divine în virtuţile credinciosului...359
Aspectul reciprocităţii în legătură cu prezenţa lui Hristos în virtuţile umane....362

Capitolul al VI-lea: Împlinind misiunea de mediator....365
1. O întreită dezvoltare duhovnicească....366
Cele trei etape ale vieţii duhovniceşti la predecesorii Sfântului Maxim....367
Utilizarea maximiană a schemei celor trei etape....369
2. Vita practica, primul element al sistemului de trei etape....371
Πράξις şi θεωρία – separate şi totuşi unite printr-un singur scop comun al vieţii umane....374
3. Al doilea element – contemplarea naturii lucrurilor....377
Conceptul de contemplaţie la Evagrie....379
Sfântul Maxim şi înţelegerea evagriană a contemplării....382
Scopul şi funcţia „contemplării naturale”....385
Moartea şi învierea necontenită împreună cu Hristos....388
4. Starea de unire finală – nu se pune problema continuităţii. Diferenţe între Evagrie şi Sfântul Maxim....390
Primul exemplu: problema „cunoştinţei substanţiale”....391
Exemplul al doilea: problema „neştiinţei nesfârşite”....396
Al treilea exemplu: problema „rugăciunii curate”....398
Conceptul dublu de rugăciune curată la Sfântul Maxim....401
Rugăciunea curată este mai mult decât rugăciunea curăţită....403
5. O altă triadă a dezvoltării duhovniceşti....405
6. Prima mediere: cea între sexe....410
Bărbatul şi femeia la predecesorii Sfântului Maxim....411
Sfântul Maxim, despre bărbat şi femeie....414
Rezultatul primei medieri....417
7. A doua mediere: între rai şi pământ....420
Raiul virtuţilor....421
Textul de la Lc. 23.43 şi reinstaurarea raiului....422
O nouă relaţie cu celelalte fiinţe umane....425
Transformarea durerii pământeşti....427
8. A treia mediere: între cer şi pământ....430
Asemănarea cu îngerii....431
Înălţarea cu Hristos cel Întrupat....433
„Liturghia cosmică”....436

9. A patra mediere: între creația sensibilă și cea inteligibilă..............438
Λόγος-ul comun întregii creații..............440
Caracterul medierii „naturale" umane..............441
10. A cincea mediere: între Dumnezeu și creația Sa..............444
Tradiția teologiei apofatice..............447
Teologia apofatică la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul și la Evagrie..............449
Sfântul Maxim și tradiția teologiei apofatice..............451
Teologia apofatică și trinitară la Sfântul Maxim..............455
Principiul (λόγος) și modul (τρόπος) unirii mistice..............456
Conceptul de extaz la predecesorii Sfântului Maxim..............459
Sfântul Maxim și diferitele tipuri de extaz..............463
Hristologia și unirea mistică..............467
11. Îndumnezeirea – scopul vieții umane..............469
Conceptul de îndumnezeire în tradiția creștină de dinaintea Sfântului Maxim..............470
Doctrina Sfântului Maxim despre îndumnezeire – un rezumat al antropologiei sale teologice..............472

Concluzii..............476

Bibliografie..............480

Index de nume proprii..............506

Lucrarea de față [...] a fost scrisă cu convingerea clară că antropologia Sfântului Maxim deține cheia întregii sale teologii și că această antropologie, la rândul ei, este rodul reflecției personale a Sfântului Mărturisitor asupra convingerilor hristologice ale Sinodului de la Calcedon, așa cum au fost ele mai târziu demonstrate și explicate de Sinodul de la Constantinopol din 553. Pozițiile doctrinare și personale ale Sfântului Maxim – ca și remarcabilul său eclectism – sunt motivate de viziunea asupra omului ca centru al creației lui Dumnezeu și ca subiect particular al Providenței Sale, de viziunea asupra omului ca microcosmos și mijlocitor. Spiritualitatea creștină înseamnă pentru el restituirea acestui microcosmos și împlinirea funcției mediatoare a omului. De aceea totul este orientat din Întruparea lui Hristos, prin care această restituire și împlinire devine o realitate deschisă omului. Unitatea care nu afectează diferențele constituie taina Întrupării, dar în ea se află și taina omului și a lumii. Numai dragostea, ca factor unificator, este, pentru Sfântul Maxim, capabilă să combine aceste elemente într-o unică lucrare divino-umană, pentru că ea îi include pe toți și respectă libertatea tuturor.

Lars Thunberg s-a născut la Stockholm și a studiat la Uppsala, Geneva, Paris și la Oxford. A fost secretar al Consiliului Ecumenic Suedez, director al Institutului Ecumenic Nordic, profesor asistent de Dogmatică la Universitatea din Uppsala și Universitatea din Lund, Suedia, și profesor asociat de Misiologie și Teologie ecumenică la Universitatea din Aarhus, Danemarca. Printre lucrările sale de referință se numără „Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul" (apărută în limba română la EIBMBOR, 1999) și câteva cărți de teologie în [illegible] suedeză.

Lei 40,00

9 730077 407938

editura Σοφία